

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

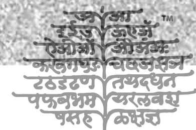
नवभारत

वर्ष ५३ । अंक १२ । सप्टेंबर २०००

कादंबरीकार
आणि
रूपाचे भान

हिन्दू धर्म परंपरा
आणि सामाजि
परिवर्तन

अनुक्रमणिका






मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ५३ । अंक १२ । सप्टेंबर २०००
भाद्रपद-अश्विन, शके १९२२
किंमत रु. ३०/-
वार्षिक वर्गणी रु. २००/-

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* *नवभारत*, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
वसंत पळशीकर
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका





नवभारत

अ नु क्र म

संपादकीय	इंग्रजीचा वरचष्मा – वसंत पळशीकर	तीन
लेख	हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन प्रा. अंतरकर यांच्या समीक्षेतून उपस्थित होणाऱ्या मुद्यांविषयी – मे.पुं. रेगे	१
	कांदबरीकार आणि रूपाचे भान – भालचंद्र नेमाडे	१९
	दुष्काळ, भूकबळी आणि दारिद्र्य – अमर्त्य सेन	२५
अक्षरवेध	नायिका – श्यामला वनारसे	३७

मुखपृष्ठ : सुजित पटवर्धन

इंग्रजीचा वरचष्मा

इयत्ता पाहिलीपासून राज्यातल्या सर्व मराठी माध्यमाच्या शाळांमध्ये इंग्रजीचे शिक्षण देण्याचे नवे धोरण अव्यवहार्य, गैर आणि म्हणून घातक आहे; ते शिक्षणशास्त्राच्या व बाल-मानसशास्त्राच्या दृष्टीनेही अयोग्य आहे, ही भूमिका घेऊन ज्यांनी शासनाच्या नव्या धोरणावर टीका केली त्या व्यक्तींवर 'उच्चभ्रूंचा कांगावा' (दै. महाराष्ट्र टाइम्सच्या संपादकीयाचा मथळा, २५ मे २०००), ब्राह्मण्यवादी व बहुजनसमाजविरोधी मंडळींचे 'कटकारस्थान' (पहा : *सुगावा* मासिकाच्या जुलै २००० च्या अंकातील श्री. इरगोंडा पाटील यांचा लेख 'पहिलीपासून इंग्रजी – तज्ज्ञ व कार्यकर्त्यांचे आक्षेप') असे आरोप करण्यात आले आहेत. कोणत्याही महत्त्वाच्या मुद्यावरून समाजात मतभेद होतात, वाद उपस्थित होतात तेव्हा सामंजस्य व सहमतीने पाऊल पुढे पडावयाचे असेल तर, तसेच मतभेदांमागील कारणे स्पष्ट व्हावयाची असतील तर अशा स्वरूपाचे आरोप करू नयेत; यामधून संवादाची, वादविवादातून तत्त्वबोध घडून येण्याची प्रक्रिया खंडित होते. लोकशाहीच्या मूल्यसंस्कृतीशी व व्यवहाराशी हे वर्तन मेळ न खाणारे आहे.

अलीकडे पुण्यात दिवंगत प्रा. वि.म. दांडेकर यांनी स्थापन केलेल्या भारतीय अर्थविज्ञान वर्धिनी या संस्थेचे अध्यक्ष प्रा. नीलकंठ रथ व संस्थेच्या *अर्थबोध* पत्रिकेचे संपादक प्रा. रमेश पानसे यांनी एक दिवसाचा परिसंवाद आयोजित केला होता (१६ जुलै २०००). या परिसंवादात शासकीय धोरणाचे हिरिरीने समर्थन करणारे एकच गृहस्थ होते. आणखी एकांचे नव्या धोरणाला समर्थन होते, पण ते सौम्य शब्दांत त्यांनी मांडले. एकूण उपस्थिती ४०-४५ इतकी होती. 'महाराष्ट्रातील बहुसंख्य सुजाण व्यक्तींचा या धोरणास विरोध आहे' हा निष्कर्ष काढण्यासाठी हा तपशील आम्ही दिलेला नाही. सांगावयाचा मुद्दा वेगळाच आहे. शासनाच्या नव्या धोरणाविषयी प्रतिकूल मत बाळगणाऱ्यांपैकी कोणाचाच इंग्रजीचे चांगले ज्ञान प्राप्त करून घेण्याला विरोध नव्हता; आजच्या काळात जेवढे व ज्या स्वरूपाचे ज्ञान गरजेचे आहे तेवढे प्राप्त करून घेण्याच्या कार्यक्षम सुविधा त्या त्या विद्यार्थी-गटांना सहजी उपलब्ध असाव्यात, याविषयी एकमतच होते. एका व्यक्तीचा अपवाद वगळता, कोणीही ५वी ते १०वी या टप्प्यावर शाळांमध्ये इंग्रजी शिकविण्याच्या आजच्या व्यवस्थेत बदल सुचविला नाही. म्हणजे, (१) समाजात मोठ्या प्रमाणात इंग्रजीचे पर्याप्त ज्ञान असण्याची गरज आज उत्पन्न झालेली आहे, आणि (२) शाळेत शिक्षणाचा भाग म्हणून इंग्रजीचे पायाभूत शिक्षण सर्व मुलांना दिले जाण्याची व्यवस्था कायम ठेवावी, यावरून सर्वांची एकवाक्यता होती. ही गोष्ट लक्षात घेता, मराठी माध्यमाच्या हजारो शाळांमध्ये जाणारे विद्यार्थी बव्हंशी बहुजनसमाजातूनच येतात ही वस्तुस्थिती असेल तर, पहिलीपासून इंग्रजी या धोरणाला विरोध करणाऱ्या व्यक्तींचे उद्दिष्ट बहुजनसमाजाला इंग्रजीच्या ज्ञानापासून वंचित ठेवण्याचे आहे, ते त्याचे कटकारस्थान आहे, असा आरोप करण्यास वस्तुतः कोणताच आधार नाही.

'उच्चभ्रूं'चा जो वर्ग स्वतःची मुले इंग्रजी माध्यमाच्या शाळांमध्ये पाठवतो तोच वर्ग या धोरणाला विरोध करीत आहे का? मुळात कोणताही सुसंघटित वर्ग विरोधात उतरल्याचे कोणतेच चिन्ह दिसत नाही. जे पालक इंग्रजी माध्यमाच्या शाळांमध्ये आपल्या मुलांना पाठवतात त्यांची भूमिका, उदासीनतेमधून, 'काय चाललेय ते चालू द्या' अशी असण्याची दाट शक्यता आहे. कारण व्यक्तिवादी भूमिकेमधून त्यांनी स्वतःपुरती उपाययोजना केली आहेच. त्यांच्या वर्तनापासून कोणता गर्भित बोध निष्पन्न होत असेल तर, ज्यांना स्वतःच्या मुलांचे भवितव्य उज्ज्वल बनवावयाचे असेल त्यांनी हाच मार्ग अवलंबावा, हाच आहे. तसा हा वर्ग समाजापासून अधिकाधिक फटकून वागत चाललेला, आपल्यापुरते पाहणारा आहे. या वर्गातल्या, अधिक ठाम मते बाळगणाऱ्या अभिनिवेशी व्यक्ती, पहिलीपासून इंग्रजी सुरू करणे ही केवळ धूळफेक आहे; इंग्रजी माध्यमाचा अंगिकार हाच खरा उपाय होय, असे म्हणतील.

शाळांमधून इंग्रजी विषय असावा याविषयी सहमती असलेल्या मंडळींमध्येच, कोणत्या वयात व इयत्तेपासून हा

विषय सुरू करावा, ह्या विषयाचे शिक्षण चांगल्या दर्जाचे होण्यासाठी अग्रक्रम कोणत्या गोष्टींना देणे गरजेचे आहे, इंग्रजी चांगले येणे म्हणजे काय, दहावीपर्यंत कोणत्या पातळीचे इंग्रजी येणे आवश्यक आणि पुरेसे आहे, या व अशा मुद्यांवरून मतभेद आहेत. किंबहुना, भारतीय अर्थविज्ञान वर्धिनीतील परिसंवादातील बहुतेक वक्त्यांची मते ऐकल्यावर, पुढच्या काळात इंग्रजी आल्याखेरीज व्यक्ती व समाज दोघांची धडगत नाही; बऱ्यापैकी चांगले इंग्रजी जवळपास सर्व प्रौढ व्यक्तींना यायला लागेलच, हे गृहीतक बाळगूनच मते व्यक्त होत होती, असे आमचे मत बनले. या सभेतील जवळपास सर्व मंडळी महात्मा गांधी व डॉ. राम मनोहर लोहिया यांच्या विचार – भूमिका यांच्यापासून मूलतः भिन्न विचार बाळगणारी व भूमिका अंगिकारणारी होती. हेच, बहुधा, आजच्या सुशिक्षित मध्यमवर्गीयांच्या मानसाचे, विचारांचे व भूमिकेचे प्रतिनिधिक चित्र आहे.

मूल ज्या परिसरात वाढते त्या परिसरातल्या लहानमोठ्या मंडळींच्या सहवासात त्याच्या कानावर ज्या भाषा सतत पडतात, आणि ज्यांच्यामध्ये त्याला व्यवहार – समजून घेणे, बोलणे इ. – करावा लागतो त्या भाषा (व्यवहाराच्या मर्यादेत) ते मूल कमीअधिक प्रमाणात 'शिकते'. ती त्या मुलाची व्यावहारिक गरज असते. पण मूल भाषा किती आत्मसात करील ही गोष्ट अनेक घटकांवर अवलंबून आहे. मुलाच्या घरातील (वा अगदी जवळची, ज्यांच्याशी त्याचा सतत व दीर्घकाल संबंध येतो अशी) माणसे अनेक भाषांचा बऱ्यापैकी प्रगल्भ वापर करीत असली, आणि त्या मुलालाही त्यात सहभाग द्यावा लागत असला तर, आणि तरच, ते लहान वयात 'नैसर्गिकरित्या', म्हणजे औपचारिकरित्या भाषेचे पद्धतशीर शिक्षण न होता, बहुभाषिक बनते. या अनुभवाचा आधार घेऊन पहिलीपासून इंग्रजी शिकविण्याचे समर्थन करण्यात येत आहे.

मुलेमुली बालवयात नैसर्गिकपणे इंग्रजी भाषा थोडीबहुत आत्मसात करतील अशा प्रकारची परिस्थिती, अगदी अपवादभूत अशी कुटुंबे सोडता, अस्तित्वात नाही. ज्यांची स्वभाषा/मातृभाषा इंग्रजी आहे अशा मुलांच्या वा त्यांच्या आईबापांच्या सहवासात, त्यांच्याशी भाषिक व्यवहार करीत वाढण्याची संधी उपलब्ध नाही. इंग्रजी माध्यमाच्या शाळांमध्ये जाणाऱ्या मुलामुलींभोवतीचा परिसर व वातावरणही 'नैसर्गिक' पणे इंग्रजी भाषा आत्मसात करण्याचे असत नाही. सामान्यतः, फार फार तर, शाळेच्या आवारात, ते कृत्रिमरित्या उत्पन्न केले जाते. त्याने काही फरक पडू शकतो. पण तो किती पडतो, आणि भाषा किती आत्मसात होते याचे व्यापक प्रमाणावर अभ्यास झालेले नाहीत.

याचाच अर्थ असा की, अगदी लहान वयात अवतीभवती ज्या भाषा बोलल्या जातात, ज्या भाषांमध्ये काही व्यवहार सहजपणे वारंवार घडतो त्या भाषा मुले चटकन ग्रहण करतात या युक्तिवादाचा आधार पहिलीपासून इंग्रजी हा एक आवश्यक विषय म्हणून सुरू करण्यासंदर्भात खरोखरी घेता येत नाही. या धोरणाचे समर्थन करणारेही आडवळणाने याची कबूली देतात. इंग्रजीला किती थोड्या तासिका दिलेल्या आहेत, अभ्यासक्रम किती मर्यादित व हलकाफुलका आहे, या अभ्यासाचा बोजा कसा होणार नाही, याविषयीचे आश्वासक खुलासे आवर्जून केले जातात. तेव्हा, आत्मवंचना न करता, इंग्रजी विषय एक आवश्यक विषय म्हणून पहिलीपासून औपचारिकतः तो शिकविण्याची गोष्ट आपण गरजेपोटी करीत आहोत असे मोकळेपणाने मान्य करणे हिताचे होईल.

आर्थिक-राजकीय, सामाजिक-सांस्कृतिक दृष्ट्या वरिष्ठ वर्गामध्ये स्थान मिळवावयाचे असेल तर इंग्रजी भाषेत बेधडक आत्मविश्वासाने व सफाईने व्यवहार करता यायला हवा अशी धारणा सर्वदूर पक्की आढळते. यच्चयावत् सगळ्या भारतीयांमध्ये ही धारणा आढळते असे म्हणणे आजही अवास्तव ठरेल. पण 'वाढत्या आकांक्षा व अपेक्षां'च्या ('रायझिंग एक्स्पेक्टेशन्स') धारेत प्रविष्ट झालेल्या वर्गांमध्ये ही धारणा रुजली आहे. तिला अनुभवाचा वस्तुनिष्ठ आधार आहे. या धारणेपोटीच अलीकडच्या काळात इंग्रजी माध्यमाच्या शाळांचे गावोगाव पेव फुटले आहे. मागणीच्या मागे क्रयशक्ती – म्हणजे त्या मागणीच्या पूर्ततेसाठी पैसा खर्च करण्याची ग्राहकाची तयारी व क्षमता – असली की पुरवठा केला जातो, कारण त्यात नफा असतो, या न्यायानुसार गोष्टी घडत आहेत. शिक्षणाचे माध्यम म्हणून मराठी भाषा कायम ठेवून याच मागणीची पूर्तता करण्याचा उद्देश बाळगून पहिलीपासून इंग्रजी विषय आवश्यक विषय म्हणून शिकविण्याचे धोरण अंगिकारले आहे. 'नैसर्गिक वातावरणा'त सहजपणे, 'हसत-खेळत' मुले इंग्रजी शिकतील अशी परिस्थिती लाभण्याची

वाट न पाहण्याचा हा निर्णय आहे. इंग्रजी आपण आत्मसात करावयाची की नाही, आणि करावयाची झाल्यास किती व कशी करावयाची, हे निर्णयस्वातंत्र्य मुलांना 'नैसर्गिक वातावरणा'त असते. ते या धोरणाने नाकारलेले आहे.

ज्या भाषा आवश्यक विषय म्हणून शिकवावयाच्या त्या भाषा पहिली ते चौथी या टप्प्यावर कशा शिकवाव्यात, हा महत्त्वाचा, कळीचा पण स्वतंत्र मुद्दा आहे; तो प्रस्तुतही आहे. पण या प्रश्नाचे उत्तर मराठी, हिंदी व इंग्रजी या भाषांच्या बाबतीत, **पद्धतीच्या अंगाने**, वेगवेगळे नसायला हवे.

समता, न्याय प्रस्थापनेसाठी आजच्या काळात इंग्रजी चांगली यायलाच हवी, आणि ती चांगली येण्यापासून बहुजन-समाजाला कोणी वंचित ठेवू शकले न पाहिजे, या दुहेरी उद्देशाने शासनाने हे पाऊल टाकले आहे, ही शिक्षणमंत्री माननीय प्रा. रामकृष्ण मोरे यांची व या धोरणाच्या समर्थकांची स्पष्ट भूमिका आहे; इंग्रजी माध्यमाचा पुरस्कार आपण करीत नाही. मातृभाषा, स्वभाषा हेच शालेय पातळीवर शिक्षणाचे योग्य माध्यम आहे; ही देशीवादी भूमिकाही आपण आग्रहपूर्वक राखलेली आहे असा यांचा दावा आहे. या उद्दिष्टाच्या पूर्तीसाठी इंग्रजीचे शिक्षण औपचारिकतः पहिली-पासून सुरू करणे आवश्यक आहे अशी आमची पूर्ण विचारांती खात्री पटली आहे असा वस्तुतः या मंडळींच्या म्हणण्याचा आशय आहे.

येथे ही गोष्टही स्पष्ट आहे की, बालवाडीपासून इंग्रजी माध्यमाचा अंगिकार करणाऱ्या शाळांशी मनोमन तुलना केली जात आहे. डोळ्यासमोर तो नमूना आहे. हाताच्या बोटांवर मोजता येतील एवढ्या अगदी अपवादभूत शाळा वगळता, बव्हंशी सर्व इंग्रजी माध्यमाच्या शाळांना, पहिलीपासून नव्हे तर जमल्यास बालवाडीपासूनच इंग्रजी घटवून घेणे आवश्यक वाटते; तसे घटवून घेऊनही इंग्रजी धड आत्मसात होत नाही ही त्यांची चिंता असावी. तर मग, आज नाही तर उद्या, हा मुद्दा मराठी माध्यमाच्या शाळांतल्या इंग्रजी शिक्षणासंदर्भातही उपस्थित होणारच आहे. कारण गावोगावच्या इंग्रजी माध्यमाच्या शाळांमधील इंग्रजी विषयाच्या शिक्षकांपेक्षा अधिक गुणवत्तेचे शिक्षक मराठी माध्यमाच्या हजारो शाळांमध्ये कार्यरत आहेत अशी तर काही वस्तुस्थिती नाही.

तात्पर्य, 'ताकाला जायचे पण भांडे लपवायचे' असा प्रकार न करता, औपचारिक पातळीवर आपण इंग्रजी विषय पहिलीपासून सुरू करीत आहोत आणि तो विषय पुरेसा घटवून घ्यावा लागणार आहे, कारण 'अनैसर्गिक' परिस्थितीत त्या विषयाचे शिक्षण करावे लागणे अटळ आहे, हे स्वच्छपणे स्वीकारणे अधिक व्यवहार्य व समंजसपणाचे ठरेल.

भारतीय अर्थविज्ञान वर्धिनीत झालेल्या परिसंवादानंतर आम्हाला तीव्रपणे भान आले की, या नव्या धोरणाचे समर्थन न करणाऱ्या मंडळींच्याही मनात देशाच्या भाषिक व्यवहारात इंग्रजीचे स्थान कोणते असणे योग्य होईल याविषयी संभ्रम आहे. किंवा असे म्हणू या की, बहुतेकांनी हा प्रश्न स्वतःला विचारलेला नाही; किंवा, विचारणे सोडून दिले आहे. कौटुंबिक, जातिजमातीय तसेच अनौपचारिक सार्वजनिक व्यवहार वगळता बाकी सर्व औपचारिक सार्वजनिक व्यवहार उत्तरोत्तर इंग्रजी भाषेतच होणार आहेत; म्हणजे, इंग्रजी चांगले बोलता, वाचता व लिहिता आले नाही तर महाराष्ट्रातल्या (शहरी वा ग्रामीण) सामान्य माणसाला नोकरी-चाकरी मिळणार नाही, व्यवसाय करता येणार नाही, बाजारातले बरेच व्यवहारही करणे अवघड जाईल, असे चित्र बहुतेकांच्या डोळ्यासमोर आहे का? किंवा, थोडी अधिक टोकदारपणे मांडणी करावयाची तर, ज्यांना इंग्रजीत व्यवहार करता येणार नाहीत त्यांची ढकलपट्टी, अटळपणे, अकुशल, अंगमेहनतीची कामे करणाऱ्या अडाणी, गावंढळ वर्गात होणार; न्याय, समता, सर्वांची समान प्रतिष्ठा या लांबवरच्या गोष्टी सोडा, ज्यांना आपल्या मुलांची ही गत होऊ नये असे वाटते त्यांना इंग्रजी अवगत करून घेतलीच पाहिजे, असे नजिकच्या भविष्याचे चित्र डोळ्यासमोर आहे का? अशी छाप उमटते की, काय योग्य, काय अयोग्य याचा विचार करून काही निर्णय वा कृती करण्याच्या, पलीकडे गोष्टी गेल्या आहेत, एका जागतिकी-करणाच्या तंत्रवैज्ञानिक घोडदौडीच्या झपाट्यात आपण सापडले आहोत, अशी मानसिकता वरचढ आहे. इंग्रजीविषयक नव्या धोरणाचे जे समर्थक आहेत त्यांच्यापैकी अनेकांना जे घडते आहे ते प्रगतीचे, आधुनिकतेचे गमक वाटत आहे. त्यांच्या मनात व बोलण्यात 'संगणकीय युग', समृद्धी व प्रगती याच्याशी इंग्रजीचा वाढता वरचष्मा जोडलेला आहे. तर इतर अनेकांची चिंता, वाटचाल या दिशेने होणारच असेल तर, आपली वा 'बहुजनसमाजा'ची मुलेमुली ढोरमेहनत करणाऱ्या, अडाणी, गावंढळ तळच्या वर्गात दाखल होऊ नयेत ही आहे.

मानवजातीच्या प्रगतीची, अभ्युदयाची पुढची वाटचाल 'इतिहासाच्या गतिकी' नुसार जर अमूक एक असेल, आणि या कारणाने भारतातील सर्व मुलामुलींना त्यांची त्यांची स्वभाषा, मातृभाषा जेवढी चांगल्याप्रकारे वापरता येते **त्यापेक्षा अधिक चांगल्याप्रकारे व सक्षमरित्या** इंग्रजी वापरता आली पाहिजे ही जर आपली तातडीची व अनिवार्य गरज असेल, तर मग आपला निर्णय कोणता असायला हवा? गरज पडल्यास, जबरदस्ती करून का होईना, पण सर्वांना इंग्रजी शिकवलेच पाहिज; तसे शिकविण्यासाठी, येणाऱ्या 'युगा'च्या दृष्टीने, महत्त्वाचे सर्व विषय निरपवादपणे इंग्रजी भाषेत प्राथमिक स्तरापासूनच शिकवले पाहिजेत, हा निर्णय धीटपणे घ्यायला हवा. मराठी व तत्सम अन्य भारतीय भाषा हा आघात पचवून तग धरून राहिल्या, भरभराटल्या तर वाहवा..समजा त्या क्षीण होत गेल्या, त्यांना रक्तक्षय झाला, तर इतर अनेक कालबाह्य गोष्टी, वस्तू, विचारव्यूह यांच्याप्रमाणे त्या भाषाही त्याच लायकीच्या व म्हणून लोप पावणे युक्त होय असे काहीशा खेदाने पण समंजसपणे मान्य करावे हे कालोचित होईल. थोडक्यात, व्यवहारात यश येईल की नाही, सांगणे अवघड आहे; पण सर्व भारतीयांची पिढ्यादोनपिढ्यांच्या काळात इंग्रजी ही प्रधान व प्रमाण स्वभाषा बनविण्याचा महत्वाकांक्षी व क्रांतिकारक प्रकल्प राबवायचा निर्धार करावयास हवा.*

इंग्रजी कोणाकोणास, कितव्या इयत्तेपासून आणि किती व कोणत्या पद्धतीने शिकवावयाची ही गोष्ट व्यक्तीच्या व समाजाच्या जीवनव्यवहारात इंग्रजीचे स्थान कोणते राहणार व राहावे यावर अवलंबून आहे. याबाबतीत नव्या धोरणाच्या समर्थकांचीही काही सखोल तात्त्विक नैष्ठिक भूमिका आढळत नाही. पण हीच स्थिती नव्या धोरणाच्या विरोधकांचीही दिसते. एका अल्पसंख्य (की अत्यल्पसंख्य?) गटाचा अपवाद वगळता, प्राथमिक शिक्षण स्वभाषा/मातृभाषा यामधून व्हावे, आणि राज्यव्यवहारपण लोकभाषांमधूनच व्हायला हवा, तरच सहभागाधिष्ठित लोकशाही शक्य होईल, न्याय व समता प्रस्थापित होईल, उच्चवर्गीयांची व उच्चवर्णियांची सत्ता-मत्ता-प्रतिष्ठा यांवरील मक्तेदारी मोडून काढता येईल, या सारख्या भूमिका घेणाऱ्यांनाही राज्याच्या व देशाच्या पातळीवर, वर्तमान जागतिक परिस्थिती, आर्थिक, राजकीय, तंत्रवैज्ञानिक, बौद्धिक-सांस्कृतिक, सर्वच अंगांनी आज उपस्थित असलेली परिस्थिती गोंधळात पाडताना दिसते..राज्य व देश पातळीवर इंग्रजीचा वापर व वरचष्मा वाढत चाललेला त्यांना दिसतो. आर्थिक, सामाजिक व सांस्कृतिकदृष्ट्या आपले वरिष्ठवर्गीय अभिजन म्हणून स्थानं राखावयाचे असेल, नव्हे आपल्यापेक्षा आपली मुले दोन पायऱ्या वरच चढून जावयाची असतील, तर इंग्रजी भाषेत व्यवहार करता आले पाहिजेत हे वास्तव त्यांनी ओळखले आहे. त्यांचीही भूमिका इंग्रजीशरणतेच्या जवळ जाणारीच आहे.

शंभरातले नव्वद-पंचाण्णव टक्के व्यवहार प्रगल्भ भारतीय भाषांमध्ये, म्हणजे ललित व वैचारिक वाङ्मयाची समृद्ध परंपरा असलेल्या भाषांमध्ये होण्यात वस्तुतः काही अडचण दिसत नाही. आंतरभारतीय दळणवळणासाठीही दर वेळी एका इंग्रजी भाषेचाच वापर अत्यावश्यक आहे अशी वस्तुतः स्थिती नाही. काही एका ऐतिहासिक पार्श्वभूमीमुळे अत्यावश्यक नाही अशा अनेक जागी इंग्रजी वापरली जात आहे, आणि हे व्यवहार इंग्रजीखेरीज अन्य भाषांमध्ये होऊच शकणार नाहीत अशी मानसिकता रुजली-रुजवली गेली आहे. जगभर इंग्रजीचा वाढता वापर होत असल्याचा युक्तिवाद या संदर्भात केला जात आहे. तो दिशाभूल करणारा आहे. जगभरच्या अशा (प्रगल्भ भाषिक) देशांच्या एकंदर व्यवहारांपैकी किती टक्के व किती प्रकारचे व्यवहार त्यांच्या त्यांच्या स्वभाषेमध्ये करण्याची भूमिका घट्ट राखून इंग्रजीचा वाढता वापर होत आहे, हे लक्षात घेणे गरजेचे आहे. जे व्यवहार स्वभाषेच्या/स्वभाषांच्या आधारे करता येतात ते अन्य भाषेच्या/भाषांच्या आधारे करावयाचे नाहीत हा त्यांचा आग्रह आढळतो. हा आग्रह आपणही राखल्यावर, इंग्रजीला जे स्थान देणे उचित होईल ते जरूर देऊ या. ही भूमिका घेतली तर, इंग्रजी

* आता, सर्वांना साक्षर (व शहाणे) करून सोडण्याच्या, तसेच प्राथमिक शिक्षण सर्वांना काही एका किमान, समाधानकारक दर्जाचे देण्याच्या आमच्या राष्ट्रीय संकल्पांची अंमलबजावणी आम्ही ज्या प्रकारे केली आहे ते पाहता, वरील निर्णय शासनांनी केला तरी त्याची अंमलबजावणी भारतीय समाजाची भाषिक पाळेमुळे अर्धवट उखडून टाकण्याच्या अधिक घातक स्थितीत आपणास नेऊन सोडील हा धोका आहे. पण हा मुद्दा तूर्त बाजूला ठेवू.

माध्यमाच्या शाळांची गुणाकाराने होणारी वाढ ही समाज-मानसात व शरीरात रोगाचा प्रसार झपाट्याने वाढत असल्याची गमक तर आहेच; पण पहिलीपासूनच नव्हे तर पाचवीपासूनही सर्व मराठी माध्यमाच्या शाळांतील सर्व मुलामुलींना इंग्रजी हा विषय आवश्यक विषय म्हणून शिकविला जातो हे देखील आपल्या भाषांच्या प्रगल्भतेवर व सामर्थ्यावर विश्वास नसल्याचे, भाषाविषयक योग्य धोरण अंगिकारण्यासाठी लागणाऱ्या आत्मविश्वासाचा व निर्धाराचा अभाव असल्याचे गमक आहे असे निष्पन्न होईल. शिक्षण, प्रशासन, न्यायदान, व्यापारउदीम, आपसातील दळणवळण व संवाद, बौद्धिक-सांस्कृतिक व्यवहार आपल्या देशी भाषांमधून होत असते, म्हणजे हा बदल आपण स्वातंत्र्यानंतर निर्धारपूर्वक आत्मविश्वासाने घडवून आणला असता, तर पाचवीपासून इंग्रजीची अनावश्यकता पटवून देण्याचीही गरज पडती ना.

पण पहिलीपासून इंग्रजीला विरोध करणाऱ्यांपैकीही बहुतेकांचे मत असे दिसते की, आज जे व्यवहार इंग्रजीतून होत आहेत ते पुढेही इंग्रजीतच होत राहणार आहेत, ते इंग्रजीतून होणे अधिकच अनिवार्य बनणार आहे; शिवाय, संगणक, माहिती तंत्रज्ञान, तंत्रवैज्ञानिक घोडदौड, व्यापार-उदीम या क्षेत्रातले जागतिकीकरण, बौद्धिक-सांस्कृतिक व्यवहारांचेही जागतिकीकरण या कारणांनी देशांतर्गतही जास्तीत जास्त व्यवहार इंग्रजीत करता येणे सोयीचे, फायद्याचे व इष्ट ठरणार आहे.

येथे इस्राएलचे उदाहरण विशेष ध्यानात घेण्यासारखे आहे. हिब्रू भाषा ही त्या जमातीची मूळ भाषा. कालांतराने ज्यू जमात, विभिन्न कारणांनी, जगभर विभिन्न भाषिक समाजांमध्ये विखुरली गेली. हिब्रू ही धर्मग्रंथांची, धार्मिक व्यवहारांची भाषा म्हणून फक्त जिवंत राहिली, वापरात राहिली. इतिहासाच्या वाटचालीत ज्यू जमातीच्या पुढाऱ्यांनी आंतरराष्ट्रीय राजकारणाच्या आखाड्यात हुशारीने, जिद्दीने, आव्हाने झेलत इस्राएल या राष्ट्र-राज्याची निर्मिती केली. (ही सर्वस्वी प्रशंसनीय घडामोड होती असे आमचे मत नाही. पण इस्राएलचे अस्तित्व हा एक वास्तवाचा भाग आहे.) या नवजात राष्ट्राने हिब्रूचे राष्ट्रभाषा म्हणून पुनरुज्जीवन केले. आजही ज्यू जमात जगभर विखुरलेली आहे, व पूर्वीच्या तुलनेने ती अधिक मोकळ्या वातावरणात त्या त्या राष्ट्रांच्या व्यवहारांमध्ये क्रियाशील सहभाग अधिक प्रमाणात त्या त्या राष्ट्रांच्या भाषांमध्ये घेत आहे. याचा एक अर्थ असा की, इस्राएलची राष्ट्रभाषा इंग्रजी (वा एखादी अन्य प्रगत युरोपीय भाषा) असावी हा निर्णय त्यांना सहजच घेता व राबवता आला असता. पण त्यांनी एक तात्त्विक नैष्ठिक भूमिका घेतली, आणि ती यशस्वीपणे राबविली. आमची अशी खात्री आहे की, जगाशी व्यवहार करण्यासाठी (इंग्रजीसह) ज्या ज्या भाषा ज्या ज्या प्रमाणात अवगत असायला हव्यात त्या त्या भाषा त्या त्या प्रमाणात चांगल्या रीतीने अवगत करून घेण्यावर इस्रायली समाजाचा पक्का भर आहे. म्हणजेच, स्वभाषा हिब्रूला कोणते स्थान असायला हवे व देणार आहोत हे एका तात्त्विक नैष्ठिक भूमिकेमधून त्या समाजाने स्वतंत्र राष्ट्र-राज्य निर्माण करता करता ठरविले; या निर्णयाशी संवादी असे स्थान इंग्रजी व अन्य भाषा यांना त्याने दिले.

या पार्श्वभूमीवर आपली पिछेहाट, शरणागती, आणि प्रश्नाच्या गाभ्याशी निर्माण झालेली पोकळी प्रकर्षाने जाणवते. याचे एक प्रत्यंतर पहिलीपासून इंग्रजीविषयक धोरणाच्या चर्चेमध्येही येत आहे. या चर्चेच्या ओघात महात्मा गांधी, डॉ. राम मनोहर लोहिया, महात्मा जोतिबा फुले, विष्णुशास्त्री चिपळूणकर ('वाघिणीचे दूध') अशा थोर थोर लोकांची नावे घेतली गेली आहेत. पण या विषयाला धरून तात्त्विक-नैष्ठिक चर्चा उपस्थित झाल्याचे अनुभवाला येत नाही.

स्वातंत्र्यपूर्वकालात मागे जाऊन पाहिले तर काय आढळते ते पाहणे उद्‌बोधक होईल. नव्या राज्यकर्त्यांबरोबर नवी भाषा पण आली. ती शिकून घेतल्यास आपला ऐहिक अभ्युदय साधता येईल हे ओळखून, व्यवहारवादी शहाणपणाचा भाग म्हणून, गरजेप्रमाणे इंग्रजी शिकून विविध क्षेत्रात नोकऱ्या-चाकऱ्या, व्यवसाय करणारा नवशिक्षितांचा एक 'नवा मध्यम-वर्ग' उदयास आला. या शिक्षित मध्यमवर्गात मुख्यतः वरिष्ठ जातीयांचा, पण केवळ ब्राह्मणांचाच नव्हे तर लिखा-पढीची परंपरा असलेल्या अन्य जातीयांचाही भरणा होता. व ही स्वाभाविक गोष्ट होती. या नव्या मध्यमवर्गातही तीन विभाग पडले असे स्थूलमानाने म्हणता येईल. एका वर्गाचा प्रयत्न इंग्रजी भाषा व इंग्लिश जीवनशैली आत्मसात करून अ-भारतीय बनण्याचा होता. दुसरा वर्ग, 'सुधारकां'चा. साहेबी जीवनशैली व विचारसरणी यांचा अंगिकार मनःपूर्वक करीत असतानाही 'आर्यत्व न सांडता' जीवन विकसित करण्याचे

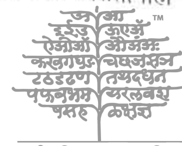


ध्येय त्यांनी उराशी बाळगले होते. तिसरा वर्ग व्यवहारोपयोगी सुधारणा व नवविचार स्वीकारणाऱ्या 'संस्कृतिनिष्ठ, अभिमानी राष्ट्रवाद्यां'चा. यातला जो पहिला वर्ग, त्यालाही आपली आपल्या धर्मातली, जातिजमातीतली पाळेमुळे पूर्णपणे उखडून टाकावयाचीही नव्हती आणि टाकता येतही नव्हती. याचे एक कारण, स्त्रिया या पुरुषांच्या अर्थाने 'नवशिक्षित' नसत हे होते. पण येथील गोऱ्या मंडळींच्या विरोधात स्वतःच्या सांस्कृतिक-धार्मिक अस्मितेला जपण्या-जोपासण्याचे महत्त्व या वर्गातील मंडळींच्याही ध्यानी आले होते. येथील पारशी जमातीचा प्रतिसाद या दृष्टीने बघण्यासारखा आहे. स्थूलमानाने असे म्हणता येईल की, या वर्गाची भूमिका मनापासून अंगिकारलेल्यांनी स्वतःच्या भाषा टाकून दिल्या नाहीत तरी, नवनिर्मिती करून त्यांना अधिक समृद्ध केले नाही. तर उलटपक्षी 'सुधारकां'चा वर्ग घेतला, तर या वर्गातील अनेकांनी मराठी भाषेत नवनिर्मिती करून भाषा अधिक समृद्ध केली. तिसऱ्या वर्गानेही हीच गोष्ट केली. आपण असे म्हणू शकतो की, मराठी भाषेमधून सर्व स्तरांवरील शिक्षण देता येईल या विश्वासाने त्या दिशेने वाटचालही करण्यात दुसऱ्या व तिसऱ्या वर्गांमधील मंडळींनी पुढाकार घेतला. यांच्या अभिक्रमामुळेच माध्यमिक शिक्षणाच्या टप्प्यापर्यंत कालांतराने इंग्रजी माध्यमाची जागा मराठी माध्यमाने समर्थपणे घेतली.

आपल्या मुलांचे इंग्रजी अगदी साहेबासारखेच (उच्चारांसकट) व्हावे; इतकेच नव्हे तर काळ्या कातडीखाली मनाने व अंगभूत वळणानेही मुले साहेबी बनावीत या दृष्टीने इंग्रजी माध्यमाच्या निवासी शाळांमध्ये मुलांना बालवयापासून पाठविण्याची गोष्ट तशी बरीच जुनी आहे. आज असा एक छोटा वर्ग भारतभर अस्तित्वात आला आहे ज्यांच्या घरांमधल्या मुलांची अव्वल भाषा इंग्रजी आहे. त्यांच्या घरातले वळण सहजपणे साहेबी आहे. इंग्रजी माध्यमाच्या अनेक शाळा अनिवासी पण ('डे स्कूल्स') असत. या शाळांमध्ये उच्च-नीच अशी प्रतवारी असे आणि इंग्रजीचा दर्जाही कमीजास्त असे. पण, पंचवीस-तीस वर्षांपूर्वीपर्यंत परिस्थिती अशी होती की, दर्जेदार इंग्रजी माध्यमाच्या शाळांच्या तोडीस तोड मराठी माध्यमाच्या शाळा आहेत, आणि इंग्रजी भाषा चांगल्या-पैकी येण्यासाठी इंग्रजी माध्यमाच्या शाळांमध्ये आपली मुले आवर्जून पाठवायला नकोत, अशी मान्यता उच्चमध्यमवर्गीय उच्चशिक्षित कुटुंबांमध्ये मोठ्या प्रमाणावर होती. खास उच्चभ्रू, धनिक, 'खानदानी' वर्गातील मुलांसाठीच्या इंग्रजी माध्यमांच्या शाळा नावाजलेल्या होत्या. पण उच्च प्रतीची व्यावसायिक करिअर करण्यासाठी या शाळांमध्ये आपली मुले पाठवली पाहिजेत असेही वाटत नव्हते. नावाजलेल्या इंग्रजी माध्यमाच्या शाळांमधून बाहेर पडणारी मुले ही मूळातच समाजातल्या वरच्या थरांमधली असतात, हे ठळकपणे नजरेस पडत होते. आपण स्वतः त्या वर्गातले नाही याचे भानही असे, पण सांस्कृतिक-सामाजिकदृष्ट्या या वर्गात दाखल होण्याची आकांक्षा आढळत नव्हती. ही मंडळी परधार्जिणी आहेत, आणि आपण स्वातंत्र्यलढ्याच्या, राष्ट्राभिमानाच्या बाजूने असले पाहिजे, या भावनेचा प्रभावही या अनुत्सुकतेसाठी कारणीभूत असण्याची शक्यता आहे.

बहुजनसमाजामध्ये शिक्षणाचा प्रसार वाढल्यावर, आणि या कारणाने, परिस्थिती बदलली का? उच्चवर्णीय व उच्चवर्गीय यांच्या घरांमध्ये शिक्षणाची परंपरा असल्याने मराठी माध्यमाच्या शाळांमध्ये जाऊनही इंग्रजी चांगले येण्यात अडचण उत्पन्न होत नाही; पण ही अनुकूलता नसल्याने आता इंग्रजी चांगले येण्यासाठी इंग्रजी माध्यमाच्या शाळाच आवश्यक आहेत, असे म्हणता येईल का? तर, बहुजनसमाजामध्ये शिक्षणप्रसाराचे कार्य करणाऱ्या रयत शिक्षण संस्थांसारख्या संस्थांच्याही मराठी मराठी माध्यमाच्या शाळा हे कार्य पार पाडत होत्या. तेव्हा, परिस्थितीत जो फरक पडला आहे त्याचे खरे कारण आता बहुजनसमाज शिक्षण घेऊ लागला आहे हे नाही.

स्वातंत्र्य मिळाल्यानंतर वीस-पंचवीस वर्षांनंतर फरक पडण्याची कारणे आम्हास वेगळीच दिसतात. आणि त्यांचा मूळ स्रोत बहुजन समाजाचे असमाधान वा त्याची आकांक्षा हा नाही. आधुनिक काळात यशस्वी होण्यासाठी इंग्रजीचे ज्ञान आवश्यक आहे हे प्रथमच लक्षात आले असेही नाही; ते ब्रिटिश राजवटीच्या स्थापनेनंतर लगेचच लक्षात आलेले होते. इंग्रजी ही राज्यकर्त्यांची भाषा ही वस्तुस्थिती स्वातंत्र्यानंतरही तशीच कायम राहिली. बरे, इंग्रजी शिकविण्याची व्यवस्था एकदा श्री. बाळासाहेब खेरांच्या काळात बदलली – ५वी ऐवजी ८वी पासून इंग्रजी विषय सुरू केला गेला – पण त्यावर टीका झाल्याने पुन्हा ५वी पासून इंग्रजीचे शिक्षण सुरू झाले. म्हणजे, इंग्रजी चांगले येण्याच्या दृष्टीने 'समाधानकारक' व्यवस्था परत अमलात आली. असे असतानाही फरक का व कोणता पडला?





अनुक्रमणिका

स्वातंत्र्यपूर्वकाळी, 'संस्कृतिनिष्ठ राष्ट्रवादी' म्हणून ज्यांना ओळखले जाते त्यांच्या ठायी तर स्वदेशाभिमान जाज्वल्य होताच; पण 'सुधारकां'च्या ठायीही 'भारतीय आर्यत्व' न सांडण्या विषयी फिकीर होती. लोकमान्य टिळक काय किंवा स्वातंत्र्यवीर सावरकर काय, आधुनिक पाश्चात्त्य, विशेषतः युटिलिटेरियन व लिबरल विचारव्यूहांतील, भारताच्या ऐहिक अभ्युदयासाठी उपकारक गोष्टी स्वीकारण्याबाबत कोणाच्याही मागे नव्हते. सुधारकांची तर गोष्ट करायलाच नको. तात्पर्य हे की, स्वदेश, स्वभाषा, स्व-संस्कृती व जीवनशैली यांना निष्ठा राहिली. परक्या राज्यकर्त्यांच्या उपस्थितीमुळे व आव्हानामुळेही हे घडले असेल. उदाहरणार्थ, उच्चपदस्थ सनदी प्रशासक, सेनाधिकारी, आधुनिक उद्योजक यांची बाह्य जीवनशैली, मानसिकता, भाषिक-सामाजिक व्यवहार यांच्यावर साहेबी संस्कार खोलवर झाले असतानाही, त्यांच्या ठायीही देशाभिमान जागृत होता. भाषा, धर्म, संस्कृती यांच्याविषयीची निष्ठा हा देशाभिमानी असण्याचा भाग होता. वालचंद हिराचंद, घनश्यामदास बिडला अशांची उदाहरणे आठवण्यासारखी आहेत.

परकीय राजवट गेली. आपण उत्साहाने आर्थिक विकासाची कास धरली. ऐहिक भरभराटीवर, एक प्रकारे, सारे लक्ष केंद्रित केले. तत्पूर्वी लोकशाही प्रजासत्ताक स्थापन करणारी राज्यघटना आपण स्वीकारली होती. राष्ट्रबांधणीचे काम जणू काही पूर्ण झालेय अशी समज आपली झाली असे मागे वळून पाहता वाटते. नियोजनबद्ध आर्थिक विकासाचा व्यापक सार्वत्रिक कार्यक्रम हाती घेतला, आणि कल्याणकारी राज्याचे उद्दिष्ट पण स्वीकारले गेले. प्रौढ मताधिकाराधिष्ठित निवडणुकांचे लोकशाही राजकारण जोरात सुरू झाले व खेड्यापाड्यापर्यंत पसरले. प्रशासनयंत्रणेचा अनेक पटींनी विस्तार झाला. कालांतराने भाषावार प्रांतरचनाही घडून आली. भाषिक राज्यांच्या प्रस्थापनेने इंग्रजीचा वरचष्मा दूर करणारे राजकारण-समाजकारण प्रबळ होईल असे वाटले. लोकशाहीकरणाचाही हाच परिणाम अपेक्षित होता. पण उलटेच घडले.

तीन गोष्टी यासाठी कारणीभूत आहेत असे आमचे मत पडते. एक, स्वातंत्र्यलढ्याच्या शेवटच्या टप्प्यावर सत्तांतर घडले; स्वातंत्र्यलढ्याची प्रक्रिया पूर्णत्वाला गेली नाही. वसाहतीवर राज्य चालविण्यासाठी आवश्यक व उपकारक म्हणून निर्माण केलेली साम्राज्यवादी प्रशासनव्यवस्था, तिच्या सर्वाधिकारवादी वृत्तीसह व मानमरातबांसकट आम्ही, आंधळेपणेच नव्हे तर मोठ्या कृतज्ञभावाने स्वीकारली. फाळणीच्या वेळच्या भीषण हत्याकांडाच्या अराजकसदृश परिस्थितीत या प्रशासनयंत्रणेच्या 'पोलादी चौकटी'मुळे देश बचावला अशी भावना झाली. काँग्रेस संघटना देशव्यापी होती खरी, पण ती संकुचित मनोवृत्तींनी व बेशिस्तीने पोखरली गेल्याने किती दुबळी बनली होती याचे ही भावना हे गमक आहे. लोकांना न येणाऱ्या, न समजणाऱ्या भाषेत राज्यकारभार चालविणे, राज्यकर्ते व प्रजाजन यांच्यात भाषा, पोशाख, रीतिरिवाज, वेगळ्या वस्त्या, विशेषाधिकार व सवलती इत्यादी यांच्या आधारे अंतर निर्माण करणे व राखणे हे तंत्र ब्रिटिशांनी बुद्ध्या बऱ्याच पद्धतशीरपणे राबविले होते. हा वारसा जातपातीधिष्ठित, विषमताप्रधान, उच्च-नीच भावाने ओतप्रोत भारतीय समाजातल्या अभिजनवर्गाला मानवणाराच होता. कल्याणकारी राज्याच्या चौकटीत, नियोजनबद्ध आर्थिक विकासाच्या ओघात प्रशासनयंत्रणेची अनेकपटींनी गुणाकाराने वाढ झाली. प्रशासनाच्या कनिष्ठ पातळ्यांवर प्रादेशिक भाषांचा वापर वाढला, कारण इंग्रजी फारसे न येणारे लोक या पातळ्यांवर भरती झाले. पण वरिष्ठ पातळ्यांवर इंग्रजीचाच वापर आग्रहपूर्वक चालू राहिल्याने, इंग्रजी चांगले न येणाऱ्यांच्या ठायी न्यूनगंडाची भावना उत्पन्न व्हायला आणि वाढायला अतिशय अनुकूल स्थिती निर्माण झाली.

इंग्रजीचा वरचष्मा वाढण्यासाठी लोकशाहीकरणाची प्रक्रियाही सहाय्यभूत ठरली आहे असे आम्हाला दिसते. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतरच्या पहिल्या कालखंडात विधिमंडळांमध्ये निवडून आलेले आमदार आणि त्यांच्यामधून मंत्री बनलेले नामदार यांच्यापैकी बहुतेकांना इंग्रजीतही व्यवहार करता येत होता. इतकेच नाही तर, प्रांतिक स्वराज्याच्या काळापासून यांच्यापैकी अनेकांना ब्रिटिश प्रशासक व उच्चपदस्थ राज्यकर्ते यांच्या बरोबर समानता प्रस्थापित करण्यासाठी झगडावेही लागले होते. प्रौढ मताधिकाराधिष्ठित निवडणुकांमुळे, स्वाभाविकपणे – आणि ते योग्यही होते – समाजाच्या वेगळ्या आर्थिक-सामाजिक थरांमधून, विशेषतः (समाजशास्त्रीय परिभाषेतील) 'मध्यम', किसान जातीयांमधून (किंवा चर्चाविश्वातील परिचित शब्द वापरावयाचा तर, बहुजनसमाजामधून) विधिमंडळांवर माणसे निवडून येऊ लागली. संयुक्त महाराष्ट्राच्या निर्मितीनंतर काँग्रेसमध्ये जे नवे नेतृत्व उदयाला

आले ते ठळकपणे ब्राह्मणेतर होते. स्थानिक पातळीवर राजकीय वरचष्मा प्रस्थापित करण्यासाठी वेगवेगळ्या अंगांनी त्यांच्या ठायी कर्तृत्व होते. ते प्रकट करण्यासाठी त्यांना इंग्रजीचे उत्तम ज्ञान आवश्यक नव्हते. पण हीच मंडळी जेव्हा राज्य पातळीवर वा त्याही वरच्या पातळ्यांवर सत्तेमध्ये गेली तेव्हा त्यांची इंग्रजीचे पूर्ण वर्चस्व असलेल्या प्रशासकीय 'पोलादी चौकटी'शी गाठ पडली. राजधान्यांच्या शहरांमधील वरिष्ठ पातळीवरील आर्थिक-औद्योगिक-व्यापारी व्यवहार, बौद्धिक-सांस्कृतिक व्यवहार यांच्यावरही इंग्रजीचा अंमल होता. देशी वळणाच्या व देशीभाषिक असलेल्या या नव्या सत्ताधारी वर्गाची साठगाठ साहेबी भाषिक-सांस्कृतिक वळणाच्या वरिष्ठ वर्तुळांशी पडली तेव्हा तिचे दोन परिणाम संभवत होते. ज्या (देशी) मराठी भाषेवर नव्या सत्ताधाऱ्यांची चांगली पकड होती त्या मराठी भाषेत उत्तरोत्तर अधिकाधिक व्यवहार करण्याचा आग्रह ही मंडळी धरू शकली असती. याउलट, साहेबी भाषा व सांस्कृतिक शैली यांना ते शरण जाऊ शकत होते. ज्या महानगरीय झकपक वातावरणात व माणसांमध्ये ही मंडळी दाखल झाली त्यांच्या संदर्भात यांच्या मनात एका बाजूला खोलवर न्यूनगंड व दुसऱ्या बाजूला प्रचंड आकर्षण उत्पन्न झाले. शहरी, आधुनिक व प्रगत जगाबरोबर येण्यासाठी शहरी उच्चवर्गीय मंडळींना अनुसरणे त्यांना इष्ट व आवश्यक वाटले असल्यास ती गोष्ट समजण्यासारखी आहे. या 'पॅकेज'चा एक घटक इंग्रजी भाषा हा असल्याने, इंग्रजीचा वरचष्मा मोडून काढण्याचे धोरण खंबीरपणे राबविण्याचे राजकारण त्यांनी केले नसल्यास नवल नाही.

याला आणखी एक पदर आहे. लोकशाहीकरणाच्या प्रक्रियेमधून जे सत्तांतर अटळपणे घडले ते इष्ट व आवश्यक होते यात काही शंका नाही. पण या प्रक्रियेतून स्थानिक ते राज्य पातळ्यांपर्यंत जी मंडळी १९६०-६५ नंतरच्या काळात सत्ताधारी बनली त्यांची मने स्वातंत्र्यलढ्याच्या वातावरणाने व संस्कारांनी घडलेली नव्हती. त्यांची मने महत्त्वाच्या अर्थाने 'सरंजामशाही' वळणाचीच राहिली होती. म्हणजे असे की, जो तत्त्वविचार व जी मूल्ये लोकशाही संस्कृतीची धारणा करतात त्यांचा संस्कार त्यांच्यावर घडला नाही. राजा व प्रजा यांच्यात अंतर असणे, ठळक विषमता असणे व ती अधोरेखित असणे ही गोष्ट त्यांच्या विचारव्यूहात व मूल्यनिष्ठेत चपखल बसणारी होती. इंग्रजी भाषा व साहेबी वळण यांचा वरचष्मा मोडून काढण्याचा विचार न करता, स्वतःच्या सत्तेला त्यांची जोड देऊन सामान्य प्रजेपासूनचे अंतर, विषम स्थान, अधिकार व लाभ पक्के करण्याचा मार्ग अनुसरण्याकडे नव्या सत्ताधारी वर्गाचा कल व्हावा हे मग समजू शकते.

स्वातंत्र्यापूर्वीच्या काळात प्रगती, सुधारणा, विकास, परिवर्तन या नव्या संकल्पना आपण पाश्चात्त्यांकडून घेतल्या आणि त्यांचे अर्थही त्यांनी जे केले ते स्वीकारले. पण तरीही स्वातंत्र्यलढ्यात जे अग्रेसर होते त्यांच्या कल्पनेतील सुधारलेला, प्रगत, विकसित, आधुनिक भारत हा वैशिष्ट्यपूर्ण, आगळा-वेगळा राहणार होता. याचे तपशीलवार वर्णन बहुधा कोणी करू शकले नसते. आपण पंडित जवाहरलाल नेहरूंचे उदाहरण याबाबतीत घेऊ शकतो. महात्मा गांधींचा सल्ला धुडकावून त्यांनी आर्थिक विकास आणि सामाजिक पुनर्रचना यांचा पाश्चिमात्य नमूना व मार्ग स्वीकारला. पण एक ना एक प्रकारचे भारतीयत्व त्यांना राखावयाचे व संवर्धित पण करावयाचे होते. स्वातंत्र्यापूर्वीच्या काळात स्वदेशनिष्ठा व राष्ट्राभिमान यांचा होणार आढळ स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर क्षीण होत गेलेला दिसतो. दुसऱ्या महायुद्धानंतर जगाची विभागणी 'विकसित' व 'मागास', 'समृद्ध' व 'गरीब', 'आधुनिक' व 'जुनाट' या अंगांनी करण्याचे वळण पडले. आणि आपल्या सुशिक्षित, भरभराट पावणाऱ्या, आकांक्षी उच्च मध्यमवर्गीयांची मानसिकता वदलली. मागास, गरीब, जुनाट जीवनशैली, विचारसरणी, मूल्यसमुच्चय यांच्यापासून मुक्त व्हायचे हे ध्येय बनले. अभिमान बाळगण्यासारखे या देशात, देशातल्या लोकांमध्ये त्यांना काही आढळेना. इतिहास-परंपरा, संस्कृती, धर्म या प्रगती साधण्याच्या, आधुनिक बनण्याच्या, विज्ञान-तंत्रविज्ञान-युगात प्रवेश करण्याच्या मार्गातील अडसर होत ही धारणा या वर्गात वाढली. उथळ युटिलिटेरियन लिबरल विचारसरणी वा तितकीच उथळ पुरोगामी, डावी विचारसरणी अंगिकारलेला हा जो नवा अभिजनवर्ग राजधान्यांची शहरे, महानगरे यांच्यांत उत्कर्ष पावला त्याचे एकमेकांशी विचार-विनिमय करण्याचे माध्यम इंग्रजी होते. लोकशाही, सामाजिक न्याय, समता इत्यादी गोष्टींविषयी आग्रही असलेली ही मंडळी, तत्त्वतः जरी लोकभाषांमध्ये सर्व व्यवहार व्हावेत ही भूमिका मांडीत असली तरी, व्यवहारात, आंतर-भारतीय दळणवळण व संवाद, राज्य-व्यवहार, बौद्धिक-सांस्कृतिक व्यवहार, विज्ञान-तंत्रविज्ञानांच्या क्षेत्रातील प्रगती या सगळ्या-



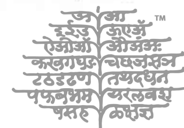


साठी आग्रहाने व ठामपणे इंग्रजीचा पक्ष उचलून धरणारी होती. त्यांच्या मते, हिंदी ही तर विशेषच मागास, प्रतिगामी, अंधश्रद्ध वगैरे असलेल्या उत्तर भारतीयांची एक अप्रगत भाषा असल्याने तिला राष्ट्रभाषेचा दर्जा द्यायला त्यांचा विरोधच राहिला. महाराष्ट्रातील स्थिती पहा. मराठी भाषेविषयी अगत्य व आग्रह असणाऱ्या ललित व वैचारिक वाङ्मयनिर्मात्यांनीही, अपवाद वगळता, हिंदी राष्ट्रभाषा म्हणून स्वीकारण्याचे 'संकट' टाळण्यासाठी, इंग्रजीचाच पक्ष उचलून धरलेला आहे. या मंडळींनाही इंग्रजीच्या तुलनेत हिंदी अपरिचित परकी भाषा वाटत असल्याचे जाणवते. उद्या महाराष्ट्र राज्यामध्ये खरोखरच इंग्रजीचा वरचष्मा आपण मोडून काढला; मुंबईतही परभाषिक लोकांना मराठी भाषा अनेकानेक क्षेत्रांतील औपचारिक-अनौपचारिक व्यवहारांसाठी वापरावीच लागली; म्हणजेच, जनांचे त्यांच्या स्वभाषेसह प्रभुत्व प्रस्थापित झाले, तर त्यांना भारतातील इतरांशी व्यवहार करण्यासाठी हिंदी भाषाच जास्त सोयीची व सोपी जाणार आहे, हे ध्यानात घ्या. मुसलमानी राजवटीचा विस्तार सर्व भारतभर असण्याचा एक ऐतिहासिक फायदा वस्तुतः असा की, हिंदी-उर्दू मिश्रित भाषा समजू शकणारे लोक द्राविड भाषिक राज्यांमध्येही बऱ्यापैकी आहेत. पण वास्तव असे असूनही प्रादेशिक भाषांविषयी आग्रही भूमिका घेणाऱ्यांनीही राष्ट्रभाषा म्हणून इंग्रजीची कास धरली. या अभिजनवर्गाला येणारी, त्यांच्या प्रगत, आधुनिक, जागतिक असण्याचा गौरवास्पद घटक असणारी इंग्रजी भाषा या अभिजनवर्गाचा सामाजिक-सांस्कृतिक व व्यावहारिक वरचष्मा कायम ठेवायलाही मोठी मदत करते, हाही भाग आहेच. स्वातंत्र्योत्तर काळातल्या 'नियोजनबद्ध आर्थिक विकास' पर्वामध्ये भरभराट पावलेल्या, विस्तारलेल्या उच्चवर्गीय व उच्चवर्णियेतर, हिंदू व बिगर-हिंदू अभिजनवर्गाला, अशा वेगवेगळ्या कारणांनी, इंग्रजीचा वरचष्मा खरोखरी मोडून काढणे म्हणजे स्वतःच्या व देशाच्याही पायावर धोंडा पाडून घेणेच वाटते.

गावोगाव प्रस्थापित झालेल्या इंग्रजी माध्यमाच्या शाळा या आज सर्वच काही ख्रिश्चन मिशनरी चालवीत नाहीत; स्थानिक पातळीवरील विभिन्न धार्मिक-भाषिक अभिजन यात पुढाकार घेत आहेत. या शाळांच्या चालकांच्या डोळ्यासमोर, अर्थातच, ख्रिश्चन मिशनऱ्यांनी चालविलेल्या, साहेबी वळण, पोशाख, रीतिरिवाज, मानसिकता रुजविणाऱ्या इंग्रजी माध्यमाच्या शाळा नमूनेदार म्हणून आहेत. अशा शाळांची भ्रष्ट व खूपच पाणी घातलेली 'पातळ' अशी नक्कल या शाळा करीत आहेत ही गोष्ट ठळकपणे नजरेत भरते. 'हिंदू कॉन्व्हेंट' या नावाने संबोधल्या जाणाऱ्या काही शाळा आहेत. या शाळांमध्ये व्यावहारिक स्वार्थाच्या दृष्टीने इंग्रजीचा स्वीकार करीत असताना संस्कार 'हिंदू' करण्याचे – म्हणजे 'वैदिक' – धोरण अवलंबिलेले असते. अनेक शाळांमध्ये, पोशाख, शाळेतले बोलण्याचालण्याचे रीतिरिवाज हे साहेबी वळणाचे, सांस्कृतिक संस्कार 'हिंदू' असेही मिश्रण आढळते. वास्तव परिस्थितीतल्या गुंतागुंतीचे आणि गोंधळाचे प्रतिबिंब या सगळ्यात पडत असलेले बघता येते. थोडक्यात, आज जेव्हा मराठी हेच शालेय शिक्षणाचे माध्यम कायम ठेवून पहिलीपासून इंग्रजी शिकविण्याचा निर्णय शासन करते, आणि त्याला शिक्षक, मुले व पालक यांचा मोठा उत्साहपूर्ण प्रतिसाद मिळत असल्याचे सांगते, तेव्हा या निर्णयातही व पालक-मुले-शिक्षक यांच्या प्रतिसादातही विचारांचा वा उद्दिष्टांचा गोंधळच प्रत्ययाला येतो.

ब्रिटिशांची राजवट प्रस्थापित झाल्यावर त्यांनी जे नवे आंग्ल शिक्षण इंग्रजीमधून येथे प्रसृत केले त्याला उद्देशून 'वाघिणीचे दूध' हा शब्दप्रयोग लोकप्रिय झाला. हा शब्दप्रयोग कशाला उद्देशून मूळात वापरलेला होता? **ज्या ललित व वैचारिक वाङ्मयाचे शिक्षण नव्या 'इंग्रजी शिक्षणा'मधून दिले जाऊ लागले त्या वाङ्मयातल्या, क्रांतिकारक परिवर्तनाला चालना देणाऱ्या कसदार आशयाला, शिकवणुकीला उद्देशून, इंग्रजी शिक्षण म्हणजे जणू 'वाघिणीचे दूध' असे म्हटले गेले.** त्या आरंभीच्या काळात ते इंग्रजी भाषेच्या माध्यमामधून दिले जाणे अटळ म्हणता येईल. पण तोच परिणाम मराठी भाषेतल्या ललित व वैचारिक साहित्याच्याद्वारे नंतरच्या काळात साधला गेला. लोकहितवादी, टिळक, आगरकर यांचे या संदर्भातले कार्य जेवढे महत्त्वाचे तेवढेच किंवा त्याहूनही जास्त महत्त्व महात्मा जोतिबा फुले यांनी पार पाडलेल्या कामगिरीचे आहे. त्यांनी या कामासाठी मराठी भाषा वापरली, आणि तीही जनसामान्यांची मराठी भाषा उपयोगात आणली.

त्याच काळापासून इंग्रजी भाषा आणि साहेबी जीवनशैली, रीतिरिवाज या गोष्टी एतद्देशीय भाषिक समाजांवर राज्य करणाऱ्या, वेगळ्या उमटून पडणाऱ्या, उच्च, विशेषाधिकारसंपन्न





राज्यकर्त्या वर्गाची निर्मिती करण्यासाठी पण वापरल्या गेल्या. सर्वाधिकार स्वतःच्या हाती ठेवून साम्राज्यवादी राजवट भक्कम करण्या-साठी इंग्रजी माध्यमाच्या साहेबी शाळा चालवल्या गेल्या. स्वातंत्र्योत्तर काळातही बव्हंश इंग्रजी माध्यमाच्या शाळा हे कार्य पार पाडीत आहेत.

म्हणजे, **इंग्रजी भाषा आणि तिच्याद्वारे दिले जाणारे, शिक्षण एवढ्याचाच विचार केला तर** हे मूळ अर्थाने 'वाघिणीचे दूध' नाही; ती एक 'जादूची कांडी' आहे असे म्हणणे जास्त उचित ठरेल.

आता, दोनं प्रश्न आहेत. पाचवी ते दहावी या टप्प्यावर एक आवश्यक विषय म्हणून सर्व मुले इंग्रजी शिकत असूनही ही जादूची कांडी बहुतेकांच्या हाती येत का नाही? आणि, पहिलीपासून इंग्रजी हा एक आवश्यक विषय केल्याने ती खरोखर सार्वत्रिक प्रमाणावर मुलामुलींच्या हाती येणार आहे का? (या जादूच्या कांडीचा उपयोग, सामान्यजनांवर अधिसत्ता प्रस्थापित करून त्यांचे शोषण व दमन करण्याचा अधिकार प्राप्त करून देणाऱ्या सत्ताधारी वर्गात प्रविष्ट होण्यासाठी आहे; तर मग ही जादूची कांडी कोणाच्याच हाती नसावी हे पाहणे अधिक गरजेचे व श्रेयस्कर नाही का, हा प्रश्न आपण तूर्त उपस्थित करीत नाही.)

उपरोधाची गोष्ट अशी की, इंग्रजी माध्यमाच्या सर्वच शाळांमधील शालांत परीक्षा उत्तीर्ण होणाऱ्या सर्व मुलामुलींच्या हाती ही जादूची कांडी येत नाही. आणि जशी या शाळांची संख्या वाढेल तशी ती हाती येणे जास्त जास्त अवघड बनत जाईल. इंग्रजी माध्यमाच्या शाळांमध्येही अव्वल, मध्यम, कनिष्ठ व तद्दन भिकार दर्जाच्या अशी विभागणी आजच नजरेस पडत आहे. कनिष्ठ व भिकार दर्जाच्या अशा शाळां-मधल्या मुलांची स्थिती 'धोबीका कुत्ता, न घरका, न घाटका' अशी होण्याचा पुष्कळच धोका आहे. हाच न्याय मराठी माध्यमाच्या शाळांना लागू आहे, व भविष्यातही लागू होईल.

महात्मा जोतिबा फुले यांचे शिष्यत्व खऱ्या अर्थाने पत्करावयाचे तर, शोषण, दमन, उच्च-नीच भेद यांना बळकटी आणणारीच नव्हे, तर अशी व्यवस्था उत्पन्न करणारी जादूची कांडी मोडून टाकणारे समाजकारण-राजकारण करणे आवश्यक आहे. शालेय शिक्षणाच्या क्षेत्रात, मग, कोणत्या कार्यक्रमास अग्रक्रम द्यावयास हवा? शैक्षणिकदृष्ट्या उत्कृष्ट दर्जाच्या मराठी माध्यमाच्या शाळांची गावोगाव जोपासना करण्याला अग्रक्रम द्यावयास हवा. आपला अनुभव असा आहे. की, मराठी माध्यमाच्या उत्तम शाळांमधून बाहेर पडणाऱ्या विद्यार्थ्यांना आवश्यक ते इंग्रजीचे ज्ञान संपादित करण्याला व इंग्रजीतून व्यवहार करण्याला अडचण पडत नाही. याचे मुख्य व महत्त्वाचे कारण, विषयांचे त्यांचे ज्ञान व समज अधिक पक्की असते. गणित व विज्ञान हे विषय चांगल्या मराठी माध्यमाच्या शाळांतील विद्यार्थ्यांचे अधिक तयार असतात असा सार्वत्रिक अनुभव राहिला आहे. मराठी माध्यमांच्या उत्तम शाळा उभारण्यासाठी शिक्षकांची निवड विषयातील गुणवत्ता व शिकविण्यातील आस्था या निकषांवर केली जाणे, उत्तम शिक्षक वनण्याला उपकारक व सहाय्यभूत वातावरण शाळेत असणे, मुख्याधापकाचे कुशल व सक्षम नेतृत्व असणे या अत्यावश्यक गोष्टी आहेत.

शिक्षणाच्या क्षेत्रातील खरी शोकांतिका इथेच आहे. पुष्कळवेळा गुणवत्तेच्या ऱ्हासाचा संबंध शिक्षणाच्या सार्वत्रिक प्रसाराशी जोडला जातो. मग, बहुजनसमाजाचा कैवार घेण्याच्या भूमिकेतून, गुणवत्तेचा ऱ्हास झालेला नाही; त्यांची मक्तेदारी मोडून काढली जात असल्याने उच्चवर्णियांच्या ठायी उत्पन्न होणाऱ्या नाराजीचा आविष्कार या आरोपामधून होतो, असे प्रत्युत्तर दिले जाते. आमचे असे मत पडते की, गुणवत्तेचा ऱ्हास ही सार्वत्रिक अनुभवाची गोष्ट आहे, पण त्याचे कारण शिक्षणाचा सार्वत्रिक प्रसार हे वस्तुतः नाही. शिक्षणसंस्थांची उभारणी करण्यात १९६० नंतरच्या काळात ज्यांनी जागोजाग पुढारीपण केले त्या राजकारणी नेत्यांनी त्या शिक्षणसंस्था संरजामी वृत्तीने जोपासल्या, त्यांच्या राजकरणाची साधने म्हणून त्यांचा वापर केला, आणि शिक्षकी पेशा ही विशेष प्रकारची वृत्ति (व्यवसाय) आहे याचे भान बाळगले नाही, यांचा आणि गुणवत्तेच्या ऱ्हासाचा घनिष्ठ संबंध आहे. त्याच वेळी, शिक्षण क्षेत्राचे सरकारीकरण व नोकरशाहीकरण होत गेले. शिक्षण खेड्यापाड्यांतल्या सामान्य जनतेपर्यंत नेण्यासाठी शासनाचा सहभाग आवश्यक होता यात संशय नाही. पण शिक्षणक्षेत्रामधून शिक्षणच हरवून जायचे नसेल तर, शासनाने कोणती पथ्ये काटेकोरपणे सांभाळावयास हवीत, कोणत्या वृत्ती, क्षमता, प्रेरणा यांना प्रोत्साहक वातावरण कायम ठेवावयास हवे याचे भान हरपत गेले. सारांशाने सांगावयाचे तर, शिक्षकांची निवड, त्यांच्या पेशातले वातावरण, शिक्षकांचे प्रशिक्षण,

आणि शैक्षणिक नेतृत्व या चारही कळीच्या घटकांबाबतचे कच्चेपण, न्यून हे गुणवत्तेच्या सार्वत्रिक ऱ्हासाला कारणीभूत आहे.

कोणत्या शाळांमधल्या मुलांचे, केवळ इंग्रजीच नव्हे तर सारे विषय बऱ्यापैकी चांगले तयार होतात, या प्रश्नाचे उत्तर पुढीलप्रमाणे येईल : ज्या शाळांमधील शिक्षकवर्ग सक्षम, जाणता व स्वयंप्रेरित असून त्याला चांगले नेतृत्व (मुख्याध्यापकाच्या रूपाने) लाभलेले असते, ज्या शाळांमध्ये राजकारणी पुढाऱ्यांची सरंजामशाही ढवळाढवळ तसेच शासकीय नोकरशाहीचा हस्तक्षेप नगण्य असतो, अशा शाळा. दुर्दैवाने, या तशा पायाभूत साध्यासरळ गरजांची पूर्तता मराठी माध्यमाच्या शाळांच्या संदर्भात अवघड बनलेली आहे. तुलनेने, इंग्रजी माध्यमाच्या शाळांना या बाबतीत अधिक अनुकूलता प्राप्त होते असे चित्र दिसते. इंग्रजीचा वरचष्मा वाढायला याचाही मोठा हातभार लागत असावा. एकेकाळच्या नामवंत मराठी माध्यमाच्या शाळांनाही अवकळा प्राप्त होत असल्याचे दुःखद चित्र आढळते.

रोगाचे हे निदान जर बरोबर असेल तर, पहिलीपासून इंग्रजी ही औषधयोजना चुकीची आहे हे स्पष्ट आहे. जिथे सारेच विषय कच्चे राहतात तिथे इंग्रजीचे शिक्षण तेवढे या उपाययोजनेने सुधारेल, व शालेय शिक्षण पुरे करणाऱ्या मुलामुलींना, त्यांची व्यावसायिक-आर्थिक भरभराट घडवून आणणारी जादूची कांडी उपलब्ध होईल हे केवळ स्वप्नरंजन म्हणावे लागते.

मराठी माध्यमाच्या उत्कृष्ट शाळांची निर्मिती हा कार्यक्रम जेवढा आपणास सर्वत्र पार पाडता येईल तेवढे इष्ट व आवश्यक पातळीवर इंग्रजीचे ज्ञान व सराव मुलांना देवविण्याचे काम, या कार्यक्रमाचा एक भाग म्हणून पार पडेल. भारतीय अर्थविज्ञान वर्धिनीच्या परिसंवादात प्रा. नीलकंठ रथ यांनी तथाकथित मागास ओरिसा प्रांताच्या संदर्भातला त्यांचा स्वतःचा अनुभव सांगितला, तो उद्‌बोधक आहे. आठवीपासून इंग्रजी हा विषय ते शिकले, पण महाविद्यालयात गेल्यावर त्यांना इंग्रजीमधून प्राध्यापक शिकवीत ते कळण्यात अडचण गेली नाही. प्रा. रथ यांचे वय सत्तरीच्या पुढे आहे. त्यांचे म्हणणे असे होते की, वस्तुतः आठव्या इयत्तेपासून इंग्रजीचे शिक्षण देणेही आपल्या उद्दिष्टांच्या पूर्ततेसाठी पर्याप्त आहे. पण यासाठी एक दुहेरी शर्त आहे. ती अशी की, (१) शाळेत अन्य विषयांचे शिक्षण चोख व्हायला हवे, आणि (२) इंग्रजी विषयाच्या शिक्षकाचे इंग्रजीही चांगले असायला हवे. त्यांना व त्यांच्यासारख्या अनेकांना महाविद्यालयात अडचण गेली नाही, कारण त्यांच्या ठायी पुरेसा आत्मविश्वास उत्पन्न झाला होता व इंग्रजी समजण्यासाठी आवश्यक ती पायाभूत तयारी चांगली झालेली होती. आम्हाला प्रा. रथ यांचे म्हणणे पूर्णपणे पटते. शालेय टप्प्यावर इंग्रजी भाषेचे पायाभूत शिक्षण तीन वर्षांच्या काळात देता यायला हवे. मराठी व हिंदी या भाषा चांगल्या प्रकारे शिकविल्या गेल्या असतील, आणि इंग्रजी शिकण्याची प्रेरणा मुलांच्या ठायी असेल तर, १३-१४ ते १६-१७ या वयोगटातील मुले जाणती असतात, सक्षम असतात हे ध्यानात घेता, एवढा काळ पुरेसा आहे. शिक्षक हा कळीचा घटक ठरतो. तरी परंतू, आज ५वी पासून इंग्रजी विषय सुरू केला जातो तर, ही व्यवस्था कायम ठेवता येईल.

इंग्रजीचा आमच्या मनावरील वरचष्मा, आमची इंग्रजीपुढील आंधळी शरणागती मराठी माध्यमाच्या उत्कृष्ट दर्जाच्या शाळा उभारण्याच्या अग्रक्रमापासून आम्हाला च्युत करीत आहे. इतका आमचा आमच्या भाषेवरील, आमच्या भाषिक-सांस्कृतिक सामर्थ्यावरील, आणि आमच्यावरील विश्वास उणा पडावा ही मोठी लाजिरवाणी गोष्ट आहे.

वसंत पळशीकर



आगामी प्रकाशन

वैदिक संस्कृत, भाषाशास्त्र, महाभारत-रामायण-भगवद्‌गीता, संस्कृत वाङ्मय यांचे
गाढे अभ्यासक व रसिक समीक्षक

प्राच्यविद्यापंडित डॉ. म.अ. मेहेंदळेकृत

प्राचीन भारत : समाज आणि संस्कृती

निवडक मौलिक लेखांचा संग्रह

विभाग : वैदिक संस्कृती

तत्को वृत्रः
मित्र (वेद) आणि मिथ्र (अवेस्ता)
श्रद्धा
असि-असित आणि भारतातील लोहयुग
सती : काही प्राचीन संदर्भ
वैदिक संस्कृतीचा विकास (समीक्षा)
उपनिषदांचा अभ्यास (समीक्षा)
प्राप्य वरान् निबोधत

विभाग : महाभारत

भारतीय युद्ध – एक पूर्वनियोजित घटना?
भारतीय युद्ध – एक धर्मयुद्ध?
कौरवांचे 'योगेश्वर' कोण?
यत्र योगेश्वरः कृष्णः
मित्रद्रोहे च पातकम्
मुक्तकेशी द्रौपदी
द्रौपदी वस्त्रहरण
नियतीचा दंड
महाभारताचा उपसंहार (समीक्षा)

विभाग : भगवद्‌गीता

गीताई (समीक्षा)
गीताप्रवचने (समीक्षा)
गीताचिकित्सा (समीक्षा)

विभाग : रामायण

भारतीय युद्ध आणि रामरावण युद्ध
– एक तुलनात्मक विवेचन
रामायण : समज आणि गैरसमज

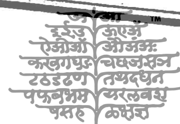
व इतर लेख

प्रा. मे.पुं. रेगे यांच्या विवेचक प्रस्तावनेसह

डेमी आकाराची सुमारे ५५० पृष्ठे, पुठ्ठा बांधणी

संपर्कासाठी पत्ता : चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळामंडळ, ३१५ गंगापुरी, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका





हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन

प्रा. अंतरकर यांच्या समीक्षेतून उपस्थित होणाऱ्या मुद्यांविषयी

मे.पुं. रेगे

प्रा. शि.स. अंतरकर ह्यांनी *हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन* ह्या माझ्या पुस्तकावर जे भाष्य केले आहे, त्यावरून एक गोष्ट मला समजून चुकली की, माझे म्हणणे मला नीट मांडता आलेले नाही. माझ्या स्वतःच्या मतांविषयी गैरसमज निर्माण होतील अशा पद्धतीने मी मांडणी केली आहे. ह्याचे एक ठळक उदाहरण असे : अंतरकर म्हणतात, "....., नवभागवतपंथी रानडे आणि नव-अद्वैतपंथी विवेकानंद यांनी, विषमता किंवा अन्याय्य भेद असलेली समाजव्यवस्था मानवनिर्मित आहे, ती बदलता येते आणि ती बदलण्यासाठी झटणे हे कर्तव्य आहे असे मानले. मानवी व्यक्तीची प्रतिष्ठा, स्वातंत्र्य, हक्क ही आधुनिक मूल्ये विवेकानंदांनी स्वीकारली. तात्पर्य, भारतीय नैतिक-आध्यात्मिक बैठक स्वीकारून, आधुनिकवादाला सामोरे जाऊन त्यातून काय घेता येईल, परंपरेतील दोष कोणते व ते कसे घालवावे याची चिकित्सा करून त्यादृष्टीने सामाजिक सुधारणा आणि समाजपरिवर्तन करण्याच्या बाबतीत रानडे आणि विवेकानंद यांच्यामध्ये विलक्षण साम्य आहे. असे असताना, 'इस्लामच्या शिकवणीविषयी आदराने बोलणारे, अस्पृश्यतेचा धिक्कार करणारे स्वामी विवेकानंद इत्यादी मंडळी पुरोगामी लोकांपुढे अडचणी निर्माण करतात. त्यांच्याकडे दुर्लक्ष करणे हाच मार्ग ह्या परिस्थितीत अनुसरावा लागतो', ही प्रा. रेगे यांची भूमिका मला विवेकानंदांवर अन्याय करणारी... वाटते."

आता, अंतरकरांनी विवेकानंदांच्या कार्याचे जे मूल्यमापन केले आहे ते मला पूर्णपणे मान्य आहे. मी त्यांचे तसेच मूल्यमापन केले आहे व ते माझ्या लिखाणात नमूद आहे, असे मला वाटते. माझ्या लेखातील जे उद्धरण अंतरकरांनी दिले आहे त्याचा रोख स्वतःला पुरोगामी मानणाऱ्या आणि पुरोगामी म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या लोकांवर आहे.

ही गोष्ट काहीशी स्पष्ट करावी लागेल. 'पुरोगामी' म्हणजे पुढे जाणारा. पुढे म्हणजे कुठे? पुरोगामी मंडळींचे म्हणणे थोडक्यात असे : इतिहासाला एक दिशा आहे, इतिहासात अटळपणे प्रगती होत असते असे जे मानतात आणि अधिकाधिक प्रगत सामाजिक स्थितीकडे नेणाऱ्या ह्या इतिहासाच्या ओघाला जो सन्मुख असतो, ह्या ओघाबरोबर पुढे जाण्याची ज्याची मानसिक तयारी असते, ह्या ओघाला अडवू पहाणारे, बांध घालू पहाणारे जे लोक त्याच्यात अडथळे निर्माण करू पाहतात त्यांचे निराकारण करून इतिहासाच्या प्रवाहाला साहाय्य करण्याला जो सज्ज असतो तो 'पुरोगामी' होय. जे इतिहासात लुप्त होत आहे ते टिकवून धरण्याचा, जे लुप्त झाले आहे त्याचे पुनरुज्जीवन करण्याचा, प्रयत्न प्रतिगामी लोक करीत असतात. हे करण्यात अर्थात् त्यांचा स्वार्थ अडकलेला असतो. जीर्ण झालेल्या किंवा लुप्त झालेल्या सामाजिक व्यवस्था त्यांच्या हितसंबंधांना पोषक असतात. आणि म्हणून त्यांना स्थैर्य द्यायला किंवा त्यांचा पुनरुद्धार करायला ते उद्युक्त झालेले असतात. उलट पुरोगामी लोक इतिहास ज्या नव्याची निर्मिती करीत आहे किंवा करणार आहे त्याचे स्वागत करतात. कारण जे नवे असते ते प्रगत असते, त्याच्यात स्वातंत्र्य, न्याय, सुबत्ता ह्यांची अधिक लोकांना, अधिक प्रमाणात प्राप्ती होणार असते.

मानवी इतिहास हा मानवी प्रगतीचा इतिहास आहे, किंवा मानवी प्रगतीचा इतिहास हे रूप आपण त्याला देऊ शकतो, अशी पुरोगामी मंडळींची धारणा असते. फ्रेंच राज्यक्रांतीचे प्रवक्ते म्हणून ज्यांच्याकडे पाहता येईल ते व्हॉल्टेअर इ. विचारवंत मानवी इतिहास हा प्रगतीचा इतिहास आहे असे मानीत नव्हते. आपल्या काळापर्यंतचा मानवी इतिहास ही एकंदरीत माणसाच्या मूर्खपणाची, दुर्दैवाची आणि गुन्ह्यांची कहाणी आहे असेच त्यांचे मत होते. पण वैज्ञानिक विचारपद्धतीचा आता शोध लागला आहे, वैज्ञानिक ज्ञानाचा उदय झाला आहे, त्याच्यावर प्रबळ तंत्रज्ञान उभारून जीवनाला आवश्यक असलेल्या आणि जीवन सुखी करू शकणाऱ्या

---

* प्रा. शि.स. अंतरकर यांचे परीक्षण *नवभारत* वर्ष ५३, अंक १, ऑक्टोबर १९९९ च्या अंकात प्रसिद्ध झाले आहे.

अनुक्रमणिका

वस्तूंचे मोठ्या प्रमाणावर उत्पादन करणे शक्य झाले आहे, सुखी सामाजिक जीवन उभारण्यासाठी आवश्यक असलेली सामाजिक पुनर्रचना करण्याला अटकाव करणारी धार्मिक अंधश्रद्धा हटत चालली आहे, तेव्हा पुरेशी माणसे पुरेशा प्रमाणात समंजस असली तर मानवी जीवन अधिकाधिक प्रमाणात सुखी करता येणे शक्य झाले आहे अशी त्यांची भूमिका होती. पण एकोणिसाव्या शतकात मानवी इतिहास हा अनिवार्यपणे प्रगतीचा इतिहास आहे, ह्या सिद्धांताचा पुरस्कार करण्यात आला. हेगेलचे इतिहासाचे तत्त्वज्ञान ह्या वळणाचे आहे. त्याला मार्क्सने भौतिकतावादी कलाटणी दिली हे प्रसिद्ध आहे. उत्क्रांतिवादी हर्बर्ट स्पेन्सर ह्यांनी प्रगतीच्या संकल्पनेला विश्वाच्या घडणीत आणि घडामोडीत मध्यवर्ती स्थान दिले. पदार्थांचे (म्हणजे भौतिक पदार्थ, जीव, मानवी समाज, मानवी व्यक्ती ह्यांचे) स्वरूप मूळात एकविध (homogeneus) पण असंघटित असते आणि ते सुसंघटित, अनेकविध अशा स्वरूपात उत्क्रांत होते हा सृष्टीचा मूलभूत नियम आहे, असा सिद्धान्त स्पेन्सर यांनी मांडला. प्रगतीचे हे तत्त्वज्ञान पश्चिम युरोपच्या सुशिक्षित जनमानसात झिरपून मानवी जीवनाविषयीचा आशावाद तेथे स्थिर झाला. (पहिल्या महायुद्धाने त्याला तडाखा दिला.)

एकंदरीत पहाता, सामाजिक व्यवहाराच्या संदर्भात, एकोणिसाव्या शतकातील प्रगतिवादामागची प्रेरणा उपयुक्ततावादी (Utilitarian) होती. स्वहितपर व्यक्तींना स्वतःची भरभराट साधण्यासाठी प्रयत्न करण्याचे स्वातंत्र्य असावे, परंपरेने आलेल्या सामाजिक संस्थांना – कुटुंब, राज्यसंस्था, वस्तूंचे उत्पादन, व्यापार करणारे कारखाने, पेढ्या इ. संस्थांना, त्यांच्यांत सुधारणा करून अधिक उपयुक्त असे रूप द्यावे, परंपराप्राप्त सामाजिक श्रेष्ठ-कनिष्ठ तत्वावर आधारलेल्या सामाजिक संबंधांच्या जागी अधिक समतावादी संबंध प्रस्थापित करावेत ह्या आशयाचे सामाजिक धोरण उपयुक्ततावाद्यांनी स्वीकारले होते. ह्या धोरणाला अनुसरून जी सामाजिक व्यवस्था आदर्श ठरते आणि काही प्रमाणात अस्तित्वात येते तिच्यात अनिवार्यपणे वर्गभेद असतात. उत्पादनसाधनांची मालकी ज्याच्यांकडे आहे असा भांडवलदार-वर्ग आणि आपली श्रमशक्ती विकूनच ज्यांना उत्पादनप्रक्रियेत सहभाग घेता येते आणि त्याद्वारे उत्पादनात अल्पसा तरी हिस्सा ज्यांना मिळतो त्या मजुरांचा श्रमजीवीवर्ग, अशा दोन भिन्न वर्गांत समाजाची (स्थूलमानाने) विभागणी झालेली असते. हे वर्ग केवळ भिन्न नसतात, तर ते परस्परविरोधी असतात, श्रमजीवी-वर्गाचे आर्थिक शोषण करूनच भांडवलदारवर्ग संपन्न होत जातो. ह्या शोषणाचा परिणाम म्हणून श्रमजीवी वर्ग जेव्हा पूर्णपणे अकिंचन पण त्याचबरोबर संघटित बनतो, जेव्हा त्याची वर्गीय अस्मितेची जाणीव प्रखर होते तेव्हा तो ह्या व्यवस्थेविरुद्ध आणि तिचे आयुध असलेल्या राज्यसंस्थेविरुद्ध यशस्वी उठाव करतो, उत्पादनाची साधने समाजाच्या वतीने ताब्यात घेतो आणि भांडवलशाही नष्ट करतो, हे ह्या व्यवस्थेवर मार्क्सने केलेले भाष्य आणि तिच्याविषयी त्याने वर्तविलेले भविष्य प्रसिद्ध आहे. थोडक्यात असे की, फ्रेंच राज्यक्रांतीने अर्धवट केलेले काम श्रमजीवी क्रांती पुरे करते. येथे इतिहासाचा अंत होतो किंवा इतिहासाच्या एका पर्वाचा अंत होतो. ह्यानंतरचा माणसाचा इतिहास हा माणसाने आपल्या प्रकृतीच्या केलेल्या सुसंवादी आणि मुक्त आविष्काराची कहाणी असते.

एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात आणि विसाव्या शतकाच्या तिसऱ्या दशकापर्यंत आपल्यात सुधारक होते आणि त्यांनी सामान्यपणे उपयुक्ततावादाचा स्वीकार केला होता. हर्बर्ट स्पेन्सरचाही काही प्रभाव त्यांच्यातील काही जणांवर होता. १९३० पासून मार्क्सवादाचे लोण आपल्याकडे आले; आणि 'पुरोगामी' हे बिरुद प्रचारात आले. पुरोगामी मंडळींच्या विचारात उपयुक्ततावाद आणि मार्क्सवाद यांचे मिश्रण झालेले आढळते; निखळपणे मार्क्सवादी असलेले थोडेच होते. संपूर्ण मार्क्सवादाचा स्वीकार न करणारे अनेक पुरोगामी लोक मार्क्सवादाने काही अंशी प्रभावित झाले होते. ज्यांची माहिती मला आहे असे बहुतेक पुरोगामी अत्यंत सत्प्रवृत्त होते आणि तळमळीचे कार्यकर्तेही होते; पण त्याबरोबरच अतिशय भाबडेही (naive) होते. मूल्यांचा जो व्यूह आपण स्वीकारतो त्याच्या-विषयी मूलभूत असे तत्त्वज्ञानात्मक, संकल्पनात्मक प्रश्न उद्भवतात ह्याची पुसटशीदेखील जाणीव त्यांना नसे. आपण अंगीकारलेल्या मूल्यव्यूहातील घटकमूल्यांमध्ये ताण, विसंवाद असू शकेल, विशिष्ट प्रसंगी एका मूल्याला दुसऱ्याच्या तुलनेने गौण स्थान द्यावे लागेल, मूल्यांची ह्या स्वरूपाची व्यवस्था लावण्यासाठी प्रमाण निकष उपलब्ध असावे लागतील, ह्या निकषांचे प्रामाण्य कसे सिद्ध करता येते ह्या प्रश्नाला तोंड द्यावे लागेल, ह्या प्रकारचे विचार त्यांना अजिबात भेडसावीत नसत. ह्या ठिकाणी प्रस्तुत असलेला मुद्दा असा की, पुरोगामी

अनुक्रमणिका

मंडळींच्या दृष्टीने हिंदू धार्मिक-सामाजिक परंपरा ही 'कालबाह्य' झालेली गोष्ट होती; ती इतिहासात जमा झाली होती. तिचे 'पुनरुज्जीवन' जे करू पहातात त्यांचा स्वार्थ असे करण्यामागे होता. हिंदू परंपरेचे चिकित्सक मूल्यमापन करून, तिच्यात जीवनाला पोषक काय आहे आणि हानिकारक काय आहे हे पहाण्याचा प्रयत्न करून हा निर्णय घेण्यात आलेला नसे. एन्लायटनमेन्टच्या किंवा मार्क्सच्या इतिहासविषयक दृष्टीवर तो आधारलेला असे. (ह्या दृष्टिकोनांतील अनेक बारकाव्यां-कडेही पुरोगामी लोक पुरेसे लक्ष देतात असे मला वाटत नसे.)

अशा पुरोगामी मंडळींना विवेकानंद अडचणीचे ठरतात असे मला म्हणायचे आहे; (मला ते अजिबात अडचणीचे वाटत नाहीत.) सामाजिक पुनर्रचनेचा जो कार्यक्रम विवेकानंद स्वीकारतात तो पुरोगाम्यांना एकंदरीत मान्य आहे; पण हिंदू तत्त्वज्ञान – वेदान्त – हे त्याचे अधिष्ठान आहे. विषवृक्षाला पोषक, मधुर फळे कशी येऊ शकतील? (गांधीही पुरोगामी लोकांना असेच अडचणीचे वाटतील.) मी स्वतःला पुरोगामी मानतो असे कदाचित् अंतरकरांना वाटत असावे; पण तसे नाही. इतिहासाला दिशा आहे किंवा त्याला ती कधीकाळी प्राप्त होईल असे मला वाटत नाही. वैयक्तिक किंवा सामूहिक मानवी जीवनाचे एकमेव असे आदर्श रूप आहे असे मी मानीत नाही. चांगल्या मानवी जीवनाची अनेक भिन्न रूपे असू शकतात, असेच मी मानतो. हे सारे माझ्या लिहिण्यातून स्पष्ट होत नाही हा अर्थात् माझाच दोष आहे.

असाच गोंधळ मानवजातीची एकता किंवा विश्वबंधुत्व ह्या मूल्याविषयी मी जे विवेचन केले आहे त्याच्या संदर्भात मी केला आहे. अंतरकर माझ्या पुस्तकातून पुढील उद्धरण देतात. "मानवसमाज खरे पाहता एक आहे. त्याचे जे भिन्न कप्पे आज दिसतात ते कृत्रिमपणे पाडलेले आहेत. त्यांना वास्तवात काही आधार नाही. हे सत्य जेव्हा सर्वांना कळून येईल तेव्हा मानवजाती एक होईल. विश्वबंधुत्व हे जे सत्य आहे ते प्रत्यक्षात प्रस्थापित होईल." पुढे ते म्हणतात, "अशी एकता प्रा. रेगे यांना रुचत नाही असे दिसते. त्यांना ती 'पृथ्वीवर सर्वत्र सारखेपणे जगणारी मानवजात वाटते'.... मानवजात एक होणे म्हणजे भाषिक, धार्मिक वैविध्य नष्ट होणे असा अर्थ प्रा. रेगे कां घेतात हे कोडे आहे."

आता मला जे म्हणायचे आहे – आणि जे मी नीट म्हटले नाही हे उघड आहे – ते असे : (१) विश्वबंधुत्व – मानवजातीचे सर्व घटक जिच्यात सौहार्दाने, सुसंवादाने एकमेकांशी वागतात अशी परिस्थिती हे एक मूल्य आहे असे मी मानतो. म्हणजे अशी स्थिती इष्ट आहे असे मी मानतो आणि कसून प्रयत्न केले तर ती साध्य आहे असेही मी मानतो. (२) मानवी व्यक्ती हा मानवजातीचा जसा अंतिम घटक आहे. त्याप्रमाणे स्थानिक, प्रादेशिक जनसमूह (communities) हेही मानवजातीचे घटक आहेत. उदा. खेडे, गाव, प्रदेश, एखादी जमात, इ. अशा प्रत्येक जनसमूहाची, तिला घडविणारी, पृथगात्म अशी परंपरा असते. असे जनसमूह अधिक समावेशक अशा जनसमूहांचे घटक असतात. उदा. गाव हा एका प्रदेशाचा किंवा राज्याचा घटक असतो. वाई हा सातारा जिल्ह्याचा घटक आहे, सातारा जिल्हा महाराष्ट्राचा घटक आहे; बागवान ही जमात भारतीय मुसलमान ह्या जमातीचा घटक आहे, भारतीय मुसलमान हा भारत ह्या जनसमूहाचा घटक आहे इ. मानवी व्यक्ती अधिकाधिक समावेशक जनसमूहांचा घटक म्हणून स्वतःला ओळखू शकते, अधिकाधिक समावेशक परंपरा आत्मसात करू शकते, अखेरीस माणूस म्हणून स्वतःला ओळखते आणि मानवी परंपरेशी एकरूप होऊ शकते. कमी समावेशक परंपरेचा घटक ही आपली ओळख पुसून टाकून हा मानसिक प्रवास होत नाही, तर ह्या ओळखीत अधिक समावेशक परंपरांचे योगदान रिचवीत जात, आपली अस्मिता अधिकाधिक समृद्ध करीत तो होत जातो. अशा अनेक पृथगात्म स्थानिक, प्रादेशिक, जनसमूहांची वीण असे रूप मानवजातीला देता येईल. ही माझी विश्वबंधुत्वाविषयीची कल्पना आहे. ह्या साध्यापर्यंतचा प्रवास विकट आहे, दुःसाध्य आहे, पण असाध्य नाही.

याउलट, मानवजातीची एकता म्हणजे सर्व माणसांना व्यापणारी सारखी जीवनसरणी हा संदेश एन्लायटन्मेन्टच्या विचारप्रणालीत अनुस्यूत आहे. ह्याच्यामागे विज्ञानाचे दडपण आहे आणि एका प्रकारचा पूर्वप्राप्त (a priori) युक्तिवाद त्याला आधारभूत आहे. युक्तिवाद असा : जडद्रव्याची (matter) कोणतीही दोन उदाहरणे घेतली – उदा. एखादे फूल किंवा गवताचा भारा – तर ती जडद्रव्याची उदाहरणे असतात; जडद्रव्याचे जे सामान्य स्वरूप आहे तेच ह्या भिन्न भासणाऱ्या वस्तूंचे सारभूत (essential) स्वरूप असते. आता, जड-द्रव्याला घडणाऱ्या घटना, प्रक्रिया इ. ह्या काही सामान्य नियमांना अनुसरून घडतात. निसर्गात घडणाऱ्या घटनांची

इंद्रियगोचर स्वरूपे भिन्न असली – उदा. गवत जळण्याची घटना, फुलाचा सुगंध दरवळण्याची घटना – तरी त्यांचे सार-स्वरूप (essential nature) सारखेच असते; अणूंच्या किंवा त्यांच्याहूनही सूक्ष्म असलेल्या कणांच्या, काही भौतिक शक्तींकडून, व नियमांना अनुसरून नियत झालेल्या हालचाली, असे ह्या घटनांचे स्वतःचे स्वरूप असते. मानवी जगाकडे ह्याच दृष्टीने पहाणे योग्य ठरते. सर्व माणसांना समान असलेली अशी मानवी प्रकृती आहे. ह्या प्रकृतीला अनुसरून सर्व माणसांना तीच गोष्ट हवी असते. ही गोष्ट म्हणजे स्वतःचे सुख. अधिक नेमकेपणे, स्वतःच्या कमीत कमी सुखाची किंमत देऊन साधलेले स्वतःचे जास्तीत जास्त सुख. तेव्हा, समान परिस्थितीत रहाणाऱ्या माणसांना, ज्याला अनुसरून ते जगले असता त्यांचे जास्तीत जास्त सुख साधले जाईल तो जीवनक्रम समान असणार. माणसे जसजशी अधिक शहाणी, समंजस होत जातील तसतशी ती अधिकाधिक प्रमाणात ह्या समान जीवनक्रमाचा अवलंब करणार. उदा. एखादा माणूस कोणत्या प्रकारच्या अन्नाचे सेवन करतो, कशा प्रकारे करतो हे आतापर्यंत ज्या जनसमूहाचा तो घटक असेल त्यांच्या परंपरेला अनुसरून ठरत असे; भात, भाजी, वरण-आमटी, चपाती, ताक, की सागुती, झणझणीत रस्सा, कांदा, लिंबू, भाकरी, की बीफ्-स्टेक आणि तळलेले बटाटे, इ. पण ज्या भौगोलिक परिसरात माणूस राहत असेल तो लक्षात घेता, प्रकृती निरामय राहावी आणि कामे करायला जास्तीत जास्त शारीरिक ताकद असावी ह्यासाठी माणसाने कोणते अन्न, किती प्रमाणात, कधी खावे हे विज्ञान सांगू शकते. हा वैज्ञानिक आहार त्या परिसरातील सर्व माणसांसाठी सारखाच हितकर असतो. माणसे अधिकाधिक समंजस होत गेली की, अधिकाधिक प्रमाणात ह्या वैज्ञानिक आहाराचा अवलंब करतील. अन्नाच्या बाबतीत, भिन्न परंपरांनी, माणसामाणसांत पाडलेले भेद नष्ट होतील.

आपापल्या ऐतिहासिक परंपरा बाजूला ठेवून, वैज्ञानिक ज्ञानावर आधारलेला, व्यक्तींचे जास्तीत जास्त सुख साधणारा समान जीवनक्रम – 'विवेकनिष्ठ' जीवनक्रम – अधिकाधिक माणसे अधिकाधिक प्रमाणात स्वीकारतील हे एक भाकित होते आणि ती एक आशाही होती. हे भाकित बऱ्याच प्रमाणात यशस्वी ठरले आहे. वैज्ञानिक तंत्रज्ञानावर आधारलेल्या प्रचंड उत्पादनव्यवस्थेची – सारख्या वस्तूंची निर्मिती करणाऱ्या उत्पादनव्यवस्थेची – औद्योगिक, व्यापारी, प्रशासकीय केंद्रे असलेली जगभरची महानगरे आज एकमेकांसारखी आहेत. त्यांच्या रहिवाशांची बाह्य राहणी तरी सारखी असते. लंडन, पॅरिस, रोम इ. ऐतिहासिक शहरांत भूतकाळचा वारसा म्हणून अनेक वास्तू जरी असल्या तरी आजच्या साक्षात् जीवनाशी त्यांचा क्वचितच संबंध असतो. ती अडगळीसारखी असतात किंवा पर्यटकांच्या कुतूहलाचे विषय असतात. जागतिकीकरण (globalisation) हे अलीकडचे घोषवाक्य असले तरी गेल्या शतकभर जागतिकीकरणाचा रेटा कार्यरत आहे.

पण ह्या ठिकाणी दुसरा एक मुद्दा ध्यानात घेणे आवश्यक आहे. आधुनिक मानसिकता ज्याप्रमाणे एन्लायटन्मेन्टने घडविलेली आहे. त्याप्रमाणे एन्लायटन्मेटला झालेल्या वैचारिक प्रतिक्रियेनेही घडविलेली आहे. ही प्रतिक्रिया, जिला अलीकडे 'आविष्कारस्वाद' हे सुटसुटीत नाव देण्यात आले आहे त्या विचारधारेच्या स्वरूपात झाली आहे. जिआंबातिस्ता व्हिको, योहान गॉटफ्रिड फॉन हर्डर, काही प्रमाणात कांट, हेगेल, मार्क्स हे ह्या विचारधारेचे प्रतिनिधित्व करतात. हिचे सार थोडक्यात असे मांडता येईल : माणूस हा केवळ निसर्गाचा घटक असलेला, ज्याच्या कल्पना, विचार, कृती ह्या सार्विक निसर्गनियमांनी निर्धारित केलेल्या असतात असा प्राणी नव्हे. तो स्वतःचा मुक्तपणे आविष्कार करणारा आणि ह्या आविष्काराद्वारा स्वतःचे रूप सिद्ध करणारा असा विषयी (Subject) आहे. त्याचे दिलेले, नियत असे स्वरूप नसते. ह्या स्वरूपावर जे चेतक (stimuli) कार्य करीत असतील त्यांना ह्या स्वरूपाकडून होणाऱ्या पूर्वनिर्णित प्रतिक्रिया असे माणसाच्या कृतींचे स्वरूप नसते. तर मानवी स्वरूपाच्या होणाऱ्या मुक्त आविष्कारातून हे स्वरूप आकारत जाते, सिद्ध होत जाते. भाषा, सामाजिक संकेत, नैतिक आणि सौंदर्यात्मक मूल्ये, परलोकाविषयीच्या संकल्पना, मिथ्यकथा, विधी इ. ज्या गोष्टींनी मिळून मानवी संस्कृती बनते त्या अशा मानवी निर्मिती असतात. प्रत्येक मानवी व्यक्तीची, जनसमूहाची पृथगात्मता (individuality) असते आणि त्या त्या व्यक्तीच्या जीवनसरणीत, त्या त्या जनसमूहाच्या सांस्कृतिक परंपरेत ती प्रकट झालेली असते. कोणतीही व्यक्ती मूलतः एका विशिष्ट जनसमूहाची घटक असते, त्याची संस्कृती तिने आत्मसात केलेली असते, ह्या संस्कृतीची वाहक असण्यात तिची अस्मिता (identity) सामावलेली असते आणि ह्या संस्कृतीला आपल्या आत्मा-

विष्कारातून ती वैशिष्ट्यपूर्ण योगदानही करीत असते. मानवता ह्या सामान्य स्वरूपाच्या अनेक उदाहरणांचा संच, असे मानवजातीचे स्वरूप नाही, तर अनेक पृथगात्म जनसमूहांचा संघ असे तिचे वास्तव स्वरूप आहे.

एन्लायटन्मेन्टच्या तत्त्वज्ञानाला छेद देणारी अशी ही आविष्कारवादी विचारसरणी आहे. ह्या दोन्ही परस्परविरोधी विचारसरणींनी आधुनिक मानसिकता घडवलेली आहे. एका बाजूला, नागरी समाज (civil society) हा न्याय्य आदर्श समाज आहे आणि तो प्रस्थापित करणे आणि टिकवून धरणे हे सर्वश्रेष्ठ सामाजिक साध्य आहे, अशी कल्पना आहे. नागरी समाजात व्यक्ती हा मूलभूत घटक असतो, सर्व व्यक्तींचा नागरिक म्हणून समान दर्जा असतो, प्रत्येक व्यक्तीचे काही मान्य मूलभूत हक्क असतात, तिचे स्वातंत्र्य मान्य असते, ती स्वतंत्रपणे इतर स्वतंत्र व्यक्तींशी जे करार करील त्यांना अनुसरून तिचे त्यांच्याशी असलेले संबंध ठरतात, हे करार पाळले जातात हे पहाणारी तटस्थ न्यायसंस्था असते, लोकशाही राज्यव्यवस्था असते, इ. नागरिक हीच व्यक्तीची अस्मिता असते. दुसऱ्या बाजूला, स्वतःच्या विशिष्ट सांस्कृतिक परंपरेशी एकरूप असलेले, ह्या परंपरेविषयी आत्मीयता, प्रसंगी अभिनिवेश बाळगणारे जनसमूह असतात. या परंपरेचे संरक्षण, संवर्धन करण्यासाठी ह्या जनसमूहांना राजकीय स्वायत्तता, सार्वभौमत्व हवे असते. ज्याला मूलतत्त्ववाद (fundamentalism) म्हणतात त्याचा उद्रेक अनेकदा नागरी समाजाचा रेटा आणि स्वतःचे धार्मिक, सांस्कृतिक, भाषिक इ. 'स्वत्व' सांभाळण्याची ईर्षा ह्यांच्यामधील ताणातून होत असतो. ह्या ताणाचे निरसन कसे करावे ही कदाचित् एकविसाव्या शतकातील सर्वात जटिल सामाजिक समस्या ठरेल. सर्व स्थानिक, प्रादेशिक, भाषिक, धार्मिक जनसमूहांच्या अंतर्गत स्वायत्ततेची, त्यांच्या वैशिष्ट्यांची कदर करणे, अशा जनसमूहांचे एक समावेशक जाळे (network) रचणे हाच ह्या समस्येवरील खरा तोडगा असू शकेल. सारांश, 'मानवजात एक होणे म्हणजे भाषिक, धार्मिक, सांस्कृतिक वैविध्य नष्ट होणे असा अर्थ प्रा. रेगे कां घेतात हे कोडे आहे' असे जेव्हा अंतरकर म्हणतात तेव्हा त्याचा अर्थ इतकाच की, माझे म्हणणे मला नीट मांडता आले नाही. माझे ह्या प्रश्नासंबंधीचे म्हणणे मी काहीशा विस्ताराने, बहुधा अनावश्यक विस्ताराने, वर मांडले आहे.

आधुनिकतेची वैशिष्ट्ये

ह्या सदरात अंतरकरांनी मांडलेल्या काही विचारांचे समीक्षण व्हावे असे मला वाटते. हे विचार असे : "(आधुनिकतेचे एक वैशिष्ट्य) म्हणजे मानव आणि मानवी समाजाकडे पाहण्याची ऐतिहासिक दृष्टी. या दृष्टीनुसार मानव हा प्राथमिक रानटी अवस्थेतून क्रमाक्रमाने विकसित होत होत आजच्या प्रगत सुसंस्कृत अवस्थेला आला आहे. प्राचीनता ते आधुनिकता हा मूल्यनिरपेक्ष कालानुक्रम नसून तो मानवाच्या प्रगतीचा एक दिशामार्ग किंवा आलेख आहे... (वैदिक, बौद्ध, जैन परंपरांमध्ये) प्राचीनता ते आधुनिकता हा प्रगतीचा आलेख नसून अवनतीचा, अधःपतनाचा, ऱ्हासाचा आलेख आहे. कृत, त्रेता, द्वापार आणि कली ही चार युगे म्हणजे मानवाच्या अवनतीचा प्रवास आहे.... भारतीय परंपरेनुसार काळ चक्राकार आहे. त्यामुळे अवनतीनंतर परत सुवर्णकाळ येणार आहे. काळाकडे बघण्याची आधुनिक दृष्टी भारतीय पारंपरिक दृष्टीहून वेगळी आणि कदाचित् विरोधीही आहे. आधुनिक दृष्टी स्वीकारल्यास प्राचीन वेद, आगम इत्यादी वाङ्मय आणि त्यांतील विचार हे अप्रगत, प्राथमिक अवस्थेतील असल्यामुळे त्यांचे प्रामाण्य आज मानता येणे कठीण आहे. .... आधुनिक ज्ञान आणि मूल्ये स्वीकारायची असतील, तर भारतीय पारंपरिक काळकल्पनेलाही मुरड घालावी लागेल....."

थोड्याशा वाक्यांत अंतरकरांनी अनेक मुद्दे उपस्थित केले आहेत. ते अलग करणे उपयुक्त ठरेल.

१) कृत, त्रेता इ. चार युगे आहेत, कृतयुग परिपूर्ण (perfect) होते, त्यानंतर मानवजातीचा क्रमाने ऱ्हास होत जातो आणि कलियुगानंतर परत कृतयुग अवतरते, हा पारंपरिक भारतीय विचारातील एक महत्वाचा आणि प्रभावी घटक आहे ह्यात शंका नाही. (ह्या स्वरूपाचा विचार काही इतर प्राचीन संस्कृतींतही, उदा. ग्रीक संस्कृतीत, आढळतो.) ह्या विचाराकडे एक पौराणिक मिथ्यकथा असेच आज 'आधुनिक' दृष्टीनुसार पाहिले जाईल. मीही तसेच पाहतो. भूतकालात खरोखर काय घडले, विशिष्ट समाजाच्या भूतकाळात किंवा एकंदरीत मानवजातीच्या भूतकाळात खरोखर काय घडले हे संबंधित पुराव्याच्या चोख आधारावर समजून घेण्याची प्रेरणा आणि वकूब ही आधुनिक माणसाची संपादणूक (achieve-ment) आहे. ह्यासाठी समाजात चिकित्सा दृष्टी स्थिर होणे आणि त्याचा भाग म्हणून मिथ्यकथा आणि वास्तव यांच्यात

स्पष्ट भेद करण्याची वृत्ती दृढ होणे आवश्यक होते. स्थूलमानाने असे म्हणता येईल की, ही एन्लायन्टमेन्टची कामगिरी होती.' पण खरोखर काय घडले – 'how it really was – हे सांगू पहाणारा इतिहास १९व्या शतकात नावारूपाला आला. हे घडण्यात एन्लायटन्मेन्टइतकाच आविष्कारवादाचाही सहभाग होता. कारण भूतकालीन समाजाच्या अंतरंगात शिरून त्याच्या दृष्टीने त्याच्या सामाजिक व्यवहाराचा अर्थ काय होता, त्याची मूल्ये काय होती, त्याची उद्दिष्टे, आकांक्षा काय होत्या आणि त्या साधण्यातील अडचणी काय होत्या हे ऐतिहासिक कल्पनाशक्तीच्या साहाय्याने समजून घेणे इतिहासाचे सम्यक् आकलन होण्यासाठी आवश्यक आहे, ही उमज ही आविष्कारवादाची देणगी होती. एकंदरीत पाहता भारतीय बौद्धिक संस्कृतीत ऐतिहासिक दृष्टी विकसित झाली नाही, ही वस्तुस्थिती आहे.

(२) पण ह्या सान्यावरून, अंतरकर म्हणतात त्याप्रमाणे "भारतीय परंपरेप्रमाणे काळ चक्राकार आहे", असे म्हणणे योग्य ठरणार नाही असे मला वाटते. येथे दोन भिन्न पण संबंधित गोष्टी ध्यानात घेतल्या पाहिजेत. चतुर्विध युगांचा विचार हा स्मृतीतील आणि पुराणांतील विचार आहे. आस्तिक दर्शनांचा विचार घेतला, तर त्यांतील काहींत विश्वाचा व्यवहार चक्राकार आहे हा सिद्धांत अंतर्भूत आहे; पण स्मृति-पुराणांत युगांची जी व्यवस्था मानली आहे तिच्या निरपेक्ष असा हा सिद्धांत आहे. उदा. सांख्य आणि वैशेषिक ही दर्शने सृष्टी ⟶ स्थिती ⟶ प्रलय ⟶ सृष्टी असे विश्वचक्र मानतात; आणि अर्थात् योग आणि न्याय ही दर्शनेही हे मानतात. पण सर्वच आस्तिक दर्शने हे मानतात असे नाही. उदा. पूर्वमीमांसा हे सर्वात आस्तिक असे दर्शन आहे असे म्हणता येईल; पण ते सृष्टी किंवा प्रलय मानीत नाही. विश्व अनिर्मित, अनादी, अंतहीन आहे आणि आज जसे ते आहे तसेच ते कितीही पूर्वीचा काळ घेतला तर त्या काळी होते आणि कितीही दूरचा भविष्यकाळ घेतला तरी त्या काळी ते राहील, असा सिद्धांत ते स्वीकारते.

ते काही असो, विश्वाचा व्यापार चक्राकार आहे असे मानणे ही एक गोष्ट आहे आणि **काळ** चक्राकार आहे असे मानणे ही वेगळी गोष्ट आहे. अनेकदा असे म्हटले जाते की, यहुदी-ख्रिस्ती परंपरेप्रमाणे काळ सरळ रेषेच्या स्वरूपाचा (linear) असतो. कारण काळाच्या प्रथम क्षणी ईश्वर सृष्टी निर्माण करतो आणि त्यानंतर एकाक्षणी – अखेरच्या निवाड्याच्या दिवशी – (लौकिक सृष्टीचा) अंत होतो; उलट काळाची भारतीय संकल्पना काळ चक्राकार आहे अशी आहे. कारण सृष्टी, स्थिती, प्रलय, सृष्टी... असे चक्र ह्या संकल्पने-प्रमाणे आहे. असे जे म्हणतात त्यांनी पुढील गोष्टींचा विचार करावा अशी विनंती आहे : (अ) काल चक्राकार आहे असे म्हणण्यात कालाची अनेक आवर्तने असतात असे अभिप्रेत आहे का? असेल तर मग, एका आवर्तनानंतर दुसरे आवर्तन असते, नंतर तिसरे... असे असते का? असे असेल तर, नंतरचे (आवर्तन) किंवा अगोदरचे (आवर्तन) यांतील नंतरचा किंवा अगोदरचा हा संबंध कालिक संबंध असला पाहिजे. शिवाय हा संबंध दोन आवर्तनांमधील संबंध आहे. तो कोणत्याही विशिष्ट आवर्तनातील घटकांमधील संबंध नाही. तेव्हा दोन आवर्तनांमधील नंतरचा, अगोदरचा इ. कालिक संबंध ज्या महाकालात असतात असा महाकाल असला पाहिजे आणि हा महाकाल चक्राकार असू शकणार नाही. कारण त्याच्या आवर्तनांविषयी हाच प्रश्न उपस्थित होईल. तेव्हा महाकाल रेषात्मक असला पाहिजे. (आ) किंवा असे म्हणायचे आहे का, की कालाच्या भिन्न आवर्तनांमध्ये पूर्वीचे, नंतरचे (आवर्तन) असा संबंध असत नाही. मग कालाची भिन्न आवर्तने एका काळीच घडतात का? मग ज्या महाकालात ही भिन्न कालिक आवर्तने त्याच काळी घडतात असा महाकाल असला पाहिजे. हा महाकाल चक्राकार आहे असे मानायला काय आधार आहे? [(ई) पहा.)] (इ) किंवा असे म्हणावे का, की ह्या भिन्न आवर्तनांत कालिक संबंधच नसतो. ही भिन्न आवर्तने एकाकाळी घडतात असेही नाही किंवा एकामागून एक घडतात असेही नाही. मग ह्या भिन्न आवर्तनांमध्ये कोणता संबंध असतो? ती भिन्न आवर्तने आहेत हे कशामुळे ठरते? उदा. ती भिन्न अवकाशांत, एका अवकाशाच्या भिन्न भागांत असतात म्हणून ती भिन्न असतात का? पण एका आवर्तनातील ज्ञात्याला भिन्न आवर्तनाचे ज्ञान व्हायला ह्या भिन्न आवर्तनातून त्याच्याकडे काहीतरी संदेश – सिग्नल – आला पाहिजे. हा संदेश निघाल्यापासून तो पोहोचेपर्यंतचा जो काळ असेल त्याच्याद्वारा ह्या भिन्न आवर्तनांत कालिक संबंध जोडला जाईल. (ई) किंवा असे समजायचे का, की काळाची भिन्न आवर्तने नाहीत. एकच काल किंवा महाकाल आहे आणि तो चक्रकार आहे. ह्यात असे अभिप्रेत आहे की, महाकालाचे

एकच आवर्तन असते. अनेक आवर्तने मानली, तर ज्याच्यात ही आवर्तने घडतात असा अतिकाल मानावा लागेल. काळाचे एकच आवर्तन असते असे असेल, तर हे आवर्तन आहे हे कसे कळते? महाकाळाचे आवर्तन पुरे झाले की काळ असे काही उरणार नाही; पण अजून तर काळ आहे. तेव्हा आवर्तन पुरे झालेले नाही. मग हे आवर्तन आहे हे कसे कळते? समजा, चाक स्वतःभोवती, जमिनीला न टेकता, फिरत आहे. ह्यात असे अभिप्रेत आहे की, चाकावरील कोणताही बिंदू घेतला आणि एखादी बाह्य वस्तू घेतली – उदा. जमीन – तर त्या वस्तूशी त्या बिंदूचा तोच संबंध परतपरत जुळून येतो. उदा. आपल्या चाकाच्या संदर्भात बरोबर त्या चाकाखाली असलेल्या जमिनीवरील एखादा बिंदू घेतला आणि त्या बिंदूपासून जमिनीला लंब असलेली चाकाच्या दिशेने जाणारी सरळ रेषा घेतली, तर चाकाच्या पृष्ठभागावरील प्रत्येक बिंदू ह्या सरळ रेषेला एकाच बिंदूत परत परत छेद देईल. मग महाकाळाच्या संदर्भात असे बाह्य अस्तित्व काय आहे की, महाकाळाच्या प्रत्येक घटक-क्षणाचा त्या अस्तित्वाशी तोच संबंध परतपरत (निदान एकदातरी) जुळून येतो? शिवाय येथे हाही प्रश्न उद्भवतो की, 'तोच क्षण' ह्याचा आशय काय? क्षणाची तदेवता (identity) कशी निर्धारित होते? व्यवहारात आपण एका क्षणाची तदेवता एखाद्या भौतिक घटनेशी तिचा असलेला संबंध ध्यानात घेऊन निर्धारित करतो – उदा., ख्रिस्ताचा जन्म झाला तो क्षण – आणि ह्या क्षणाशी असलेल्या कालिक अंतरावरून इतर क्षणांची तदेवता निर्धारित होते; उदा. (ख्रिस्तपूर्व) १ जानेवारी ६२७, सात वाजताची वेळ. काल जर सरळरेषात्मक असेल, तर कोणताही क्षण पुनरावर्ती नसतो. तो चक्राकार असेल, तर कोणताही क्षण अनेकदा आवृत्त होणार. मग तोच क्षण फिरून आला आहे हे कसे कळते, हा प्रश्न उद्भवतो. ह्याचे एक शक्य उत्तर असे की, एखाद्या क्षणी ज्या सर्व घटना घडत असतील त्या सर्व घटनांचा संच म्हणजे तो क्षण. आता क्षणाची तदेवता त्याक्षणी घडणाऱ्या सर्व घटनांच्या संचात सामावलेली असते असे मानले, तर मग असे मानावे लागते की, तो क्षण फिरून येतो ह्याचा अर्थ ह्या घटनांचा संबंध संच फिरून (फिरून) घडतो. (नीट्शे असे eternal recurrence – चिरंतन पुनरावर्तन – घडते असे मानीत असे.) पण असे मानण्यात भारतीय दार्शनिकांना एक विशिष्ट अडचण आहे. ती अशी की, कालाच्या एका विशिष्ट आवर्तनात काही आत्मे मुक्त झाले असतील आणि काही नसतील. नीट्शेप्रमाणे चिरंतन पुनरावर्तनाचा सिद्धांत स्वीकारला, तर असे निष्पन्न होते की तेच आत्मे परतपरत मुक्त होतात आणि काही आत्मे कायमचे मोक्षाला मुकलेले असतात. हा अनिर्मोक्ष प्रसंग ठरेल. काल चक्राकार आहे असे जे मानतात त्यांनी ह्या अडचणींचा विचार केला आहे असे दिसत नाही.

असो. 'भारतीय परंपरेप्रमाणे, काल चक्राकार आहे' असे जे अंतरकर म्हणतात ते वास्तवाला धरून नाही. पूर्वमीमांसामताप्रमाणे काल चक्राकार नाही हे आपण पाहिलेच. नैयायिकांचा (आणि वैशेषिकांचा) कालाच्या स्वरूपाविषयीचा सिद्धांत थोडक्यात असा : कालः एकः विभुः नित्यश्च। काले पञ्च गुणा वर्तन्ते। एकत्वसंख्या परमंमहत्-परिमाणम् पृथक्त्वम् संयोगः विभागश्चेति।' (न्यायकोश : पृ. २३२). म्हणजे, काल एक आहे, विभु आहे, म्हणजे सर्व मूर्त द्रव्यांशी संयोग संबंधाने संलग्न आहे, नित्य आहे, आणि परममहत् हे त्याचे परिमाण आहे. 'परममहत्' ह्याचे infinite असे भाषांतर करता येईल. काळाच्या ह्या संकल्पनेत काळ चक्राकार आहे, असे कुठेही अभिप्रेत नाही; पण ह्या काळात विश्वाची (किंवा विशिष्ट वस्तूंची) उत्पत्ति-स्थिति-विनाश व्हायला अवसर आहे. अंतरकर म्हणतात, "त्यांना (म्ह. रेग्यांना) ही काळ संकल्पना (म्ह. सरलरेषात्मक काल-संकल्पना) आधुनिकतेचे खास वैशिष्ट्य आहे असे वाटत नसावे.... मला मात्र भारतीय परंपरा आणि आधुनिकता यांतील सुसंवाद साधण्याच्या मार्गातील हा एक कळीचा प्रश्न आहे असे वाटते." हा वस्तुतः व्याजप्रश्न आहे हे त्यांना पटले तर त्यांचा भार काहीसा हलका होईल.

(३) ह्या संदर्भात अंतरकरांनी उपस्थित केलेल्या अनेक मुद्द्यांतील एक मुद्दा असा : "आधुनिक दृष्टी स्वीकारल्यास प्राचीन वेद, आगम इत्यादी वाङ्मय आणि त्यांतील विचार हे अप्रगत प्राथमिक अवस्थेतील असल्यामुळे त्यांचे प्रामाण्य आज मानता येणे कठीण आहे. ते कालबाह्य ठरतील." ह्यावरील माझे भाष्य दुहेरी राहील. मी आधुनिकांपासून काही प्रमाणात अंतर राखून असलो, तरी समंजस आधुनिकांच्यावतीने मी असे म्हणेन, की प्राचीन कालापासून मानवाची, स्थूलमानाने पहाता, प्रगती झाली आहे असे ते मानत असले तरी, सर्व प्राचीनकालीन मानवी निर्मिती 'कालबाह्य' झाली

आहे असे ते मानीत नाहीत. उदा. रामायण-इलिअड कालवाह्य झाली आहेत किंवा ललित साहित्य, कला इ. क्षेत्रांत कालानुक्रमे प्रगती होत आली आहे असे कुणी मानीत नाही. यावर असे म्हणण्यात येईल की, विचारांच्या, ज्ञानाच्या क्षेत्रात सरल-रेषात्मक प्रगती झाली आहे; पण येथेही काही भेद करावे लागतील. वैज्ञानिक ज्ञानात निश्चितपणे प्रगती झाली आहे; पण ऐंद्रिय अनुभवातीत असे अस्तित्व असेल तर त्याच्या विषयीच्या ज्ञानात, वैज्ञानिक ज्ञानात होते तशी प्रगती होते असे मानायचे कारण नाही आणि अशी प्रगती होतही नाही. ह्या ज्ञानाचे स्वरूप वैज्ञानिक ज्ञानाच्या स्वरूपाहून वेगळे असते. हे साक्षात् ज्ञान असते आणि वैयक्तिक (personal) ज्ञान असते. कांटपासून सुरू होणाऱ्या आविष्कारवादापासून प्रेरणा घेतलेले विचारवंत अशा ज्ञानाला आपल्या विश्वदर्शनात स्थान देतात. असे ज्ञान आहे आणि त्याच्या प्रकाशात स्वतःच्या जीवनाला वळण द्यायचे असते. ह्या श्रद्धेवर धार्मिक परंपरा आधारलेली असते. पण एवढेच नव्हे. धार्मिक जीवनात जी साधना अंतर्भूत असते तिचे, ह्या ज्ञानाचे वैयक्तिक अनुभवात रूपांतर करणे, हे साध्य असते. हे ज्ञान असले तर ते कालातीत असणार. म्हणजे विशिष्ट सामाजिक युगात जे बौद्धिक आणि व्यावहारिक प्रश्न असतील त्यांच्याशी त्याचा साक्षात् संबंध असणार नाही. पण ह्या ज्ञानाला अनुसरून, ह्या विशिष्ट प्रश्नांच्या संदर्भात, कसे जगावे, साधनेला कोणते मूर्त स्वरूप, आशय द्यावा ह्या समस्येला साधकांना तोंड द्यावेच लागेल. ह्या अर्थाने हे ज्ञान सार्वकालिक असते. अंतरकरांच्या शब्दांत 'कळीचे'. प्रश्न, असे ज्ञान आहे की नाही, त्याच्या प्रामाण्याचे निकष काय, हे आहेत; काल चक्राकार असण्याशी त्यांचा काहीच संबंध नाही.

नीतीची रूपे

" 'समाजाच्या संदर्भात व्यक्ती जी कोण असेल त्याला साजेसे तिने वागणे म्हणजे नीतीने वागणे' (पृ. १६) हे पारंपरिक नीतीच्या आशयामागचे सूत्र आहे असे प्रा. रेगे म्हणतात; परंतु हे सूत्र अतिव्याप्त आहे. म्हणजे ते नैतिकेतर कृत्यांनाही लागू पडते. नीतीचे अतिव्यापक लक्षण दिल्यामुळे, पारंपरिक नीतीच्या आशयाची उदाहरणे देताना समाजात गैर किंवा उचित मानल्या गेलेल्या सर्व कृत्यांना त्यांनी नैतिक कृत्याचा दर्जा दिला आहे.... यामुळे समाजातील रीतिरिवाज, रूढी, कुलाचार, प्रथा, चालीरीती, धार्मिक कर्मकांड, अंधश्रद्धा, सांप्रदायिक आचार हा सर्व नीतीचा आशय ठरतो. अर्थात् 'नीती' हा शब्द नैतिक मूल्ये ह्या अर्थाने पारंपरिक भारतीय विचारात सर्रास वापरला जात नव्हता." (पृ. २५) एवढे म्हणून अंतरकर लगेच पुढे असे म्हणतात : "(पारंपरिक समाजात) पोषाख, खाणेपिणे इत्यादी बाबतींतील रीतिरिवाज न-नैतिक होते...... मला वाटते पारंपरिक भारतीय नीतिकल्पना अशी लहरी (arbitrary) आणि तत्त्वशून्य होती असे म्हणणे योग्य होणार नाही." (पृ. २५)

अंतरकर असे लिहू शकतात ह्याचे कारण त्यांनी एक महत्वाची गोष्ट ध्यानात घेतलेली नाही. वेगवेगळ्या सामाजिक युगांत कोणती कृत्ये नैतिक आहेत आणि कोणती कृत्ये अनैतिक आहेत ह्याविषयी वेगवेगळ्या धारणा असतात हे तर झालेच; पण नीतीच्या क्षेत्राचा परीघ केवढा आहे, कोणत्या प्रकारच्या कृत्यांचे, प्रवृत्तींचे, वृत्तींचे, भावनांचे, कृत्यांचे नैतिक किंवा अनैतिक असे मूल्यमापन करणे योग्य (म्हणजे प्रस्तुत) असते ह्याविषयीही वेगवेगळ्या समाजांत भिन्न धारणा असतात. 'पारंपरिक समाज' आणि 'आधुनिक समाज' हा भेद आधुनिक समाजाच्या दृष्टीतून केलेला आहे. आधुनिक समाजाला आधारभूत अशी एक मनोधारणा आहे ह्यात शंका नाही. तिला अनुसरून, तिला अनुरूप अशी नीतीविषयीची एक संकल्पना आधुनिकांत प्रसृत झाली आहे. ही संकल्पना आपल्या इतकी अंगवळणी पडली आहे की, नीतीच्या इतर संकल्पना मानवी संस्कृतीच्या इतिहासात नांदल्या आहेत ही साधी गोष्ट आपल्या दृष्टिआड होते. आधुनिक मानसिकतेचे महत्वाचे घटक कोणते? एक म्हणजे व्यक्तिवाद. व्यक्तिवादा-प्रमाणे समाज हा स्वतंत्र, आत्मकेंद्री व्यक्तींचा समुदाय आहे; व्यक्ती तर्कतः प्रथम आहे. ह्यामुळे व्यक्तीच्या स्वातंत्र्याला अवसर असणे, त्याची प्रस्थापना होणे आणि व्यक्तीचे कल्याण साधले जाणे ही दोन प्राथमिक, मूलभूत नैतिक साध्ये ठरतात. व्यक्तीचे स्वातंत्र्य ही संकल्पना कधीकधी व्यक्तीचे काही जन्मजात किंवा नैसर्गिक हक्क असतात आणि हे हक्क तिला अबाधितपणे वापरता येणे - इतरांच्या समान हक्कांशी सुसंगत ठरेल ह्या मर्यादेत वापरता येणे - हे स्वयंभू नैतिक साध्य आहे, अशा स्वरूपात मांडण्यात येते. आधुनिक मानसिकतेतील दुसरा घटक म्हणजे इहवाद (Secularism). इहवादाप्रमाणे मानवी व्यक्तीचे इहलोकातील कल्याण (सुख) हेच नैतिक साध्य

अनुक्रमणिका

असते. हा इहवाद व्यक्तींचा धार्मिक रीतीने जगण्याचा आणि धार्मिक साध्ये – उदा., तारण (Salvation) – साधण्यासाठी स्वतःच्या ऐहिक कल्याणाला गौण मानण्याचा हक्क नाकारीत नाही; पण सार्वजनिक नीतीचे नियमन करण्याचा धर्माचा हक्क हा इहवाद नाकारतो. सार्वजनिक नीतीचे – म्हणजे व्यक्तीने इतरांच्या संदर्भात जी कृत्ये करणे योग्य ठरेल त्यांचे – उद्दिष्ट समाजातील व्यक्तींचे ऐहिक सुख जास्तीत जास्त साधणे हेच असते; हे तत्त्व इहवाद स्वीकारतो. आधुनिक मानसिकतेतील तिसरा घटक म्हणजे उपयुक्ततावाद. ह्या सिद्धांताप्रमाणे ज्या कृत्यामुळे अधिकात अधिक व्यक्तींचे अधिकात अधिक सुख साधले जाते ते कृत्य नैतिक होय. ह्या तीन सिद्धांतांत काही परस्पर ताण आहेत ह्यात शंका नाही. उदा. व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि उपयुक्ततावाद ह्यांत विरोध संभवू शकेल. जी कृत्ये बहुसंख्य लोकांनी केल्याने बहुसंख्य माणसांचे जास्तीत जास्त सुख साधले जाईल ती कृत्ये करायला बहुसंख्य माणसे किंवा अनेक माणसे जर नाखूष असतील, तर ती कृत्ये करण्याची सक्ती अशा माणसांवर केली तर ते उपयुक्ततावादाला धरून होईल; पण ते व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या विरोधी ठरेल. पण हा मुद्दा बाजूला सारू. स्थूलमानाने आधुनिक मानसिकतेचे स्वरूप असे आहे.

आधुनिक मनोधारणेला अनुसरून आधुनिक नीतीच्या व्याप्तीचे रेखीव असे क्षेत्र लाभते. व्यक्तीने केलेल्या ज्या कृत्यांचे परिणाम इतर व्यक्तींच्या सुखदुःखावर होतात ती कृत्ये नीतीच्या क्षेत्रात मोडतात. नीतीच्या क्षेत्राचा हा मूलभूत आशय होय. 'नैतिक', 'अनैतिक' ही विशेषणे प्रथमतः अशा कृत्यांना लागू पडतात आणि दुय्यम रीतीने ज्या प्रवृत्तींचा, वृत्तींचा, स्वभावगुणांचा आविष्कार अशा कृत्यांत होतो त्यांना लागू पडतात. इतर कृत्ये नीतीच्या परीघात येत नाहीत. अशी कृत्ये आणि त्यांना प्रेरित करणाऱ्या भावना, इ. ह्या न-नैतिक असतात. आता असा युक्तिवाद करता येईल की, पूर्णपणे खासगी अशा कृत्याचे – ज्याच्यामुळे इतरांच्या सुखदुःखावर साक्षात् किंवा परंपरासंबंधाने परिणाम होत नाही अशा कृत्याचे – उदाहरण सहजी सापडत नाही आणि ह्यामुळे सर्वच कृत्ये नीतीच्या परीघात येतात; न-नैतिक अशी कृत्ये इतकी विरळा असतात. पण सर्व कृत्ये उपयुक्ततावादी निकषांवर नैतिक/अनैतिक ठरवायची असतील, तर बऱ्याच कृत्यांच्या बाबतीत ओढाताण करावी लागेल.

आता, नीतीच्या व्याप्तीत काय सामावले जाते आणि काय नाही ह्याविषयीची ही संकल्पना, म्हणजे नीतीची आधुनिक संकल्पना सर्व सामाजिक युगांत रूढ होती असे नाही. कोणत्या व्यक्तीने कोणता वेष करावा हा प्रश्न घेऊ. (अंतरकसंना पागोटी इ. वेषाचे घटक विशेष खुपलेले दिसतात म्हणून हे उदाहरण घेणे विशेष प्रस्तुत ठरेल.) आधुनिक व्यक्ती असे म्हणेल की, 'मी कोणता वेष परिधान करावा हा माझा प्रश्न आहे. ही निवड करण्याचे स्वातंत्र्य मला आहे. ह्या स्वातंत्र्याला काही मर्यादा आहेत हे मी मान्य करतो (किंवा करते) – सार्वजनिक शिष्टता (decency) इ. पण ह्या मर्यादेत कोणते कपडे घालावेत ह्याविषयी निर्णय घ्यायला मी स्वतंत्र आहे.' आधुनिक व्यक्ती हा दावा मान्य करतील. येथे उपयुक्ततावादापेक्षा व्यक्तिस्वातंत्र्याचे मूल्य अधिक प्रस्तुत आहे. तेव्हा विशिष्ट वेष परिधान करण्याचे कृत्य न-नैतिक आहे. एखाद्याने तांबडा-भडक शर्ट आणि पिवळी विजार घातली, तर ह्या वेषावर सौंदर्यात्मक अभिरुचीच्या दृष्टिकोनातून टीका करता येईल; पण ह्या कृत्याचे नैतिक मूल्यमापन करण्याचा प्रश्नच उद्भवत नाही.

पण नेहमीच असे नव्हते. रॉबर्ट लुई स्टिव्हेन्सनच्या *ध ब्लॅक ॲरो* मध्ये जोना म्हणते, "सर डॅनिएलनी बागेत, माझे लक्ष नसताना मला अचानक पकडले आणि पुरुषाचे हे कपडे मला घालायला लावले; बाईने असे करणे हे महापाप आहे." (शिवाय, मुलगी असल्यामुळे) ती पुढे असेही म्हणते, "शिवाय माझ्या अंगावर ते नीट बसत नाहीत; ढगळ आहेत." ('Sir Daniel took me unawares in the garden, and made me dress in these men's clothes which is a deadly sin for a woman, and beside, they fit me not.) हा मध्ययुगाचा काळ आहे ('गुलाबांच्या युद्धा'चा काळ – १५ वे शतक). आधुनिकतेच्या दृष्टीने मध्ययुगीन युरोपिअन समाज हा पारंपरिक समाज होता. आता असे म्हणता येईल की, ही एका कादंबरीत वर्णिलेली हकिकत आहे आणि म्हणून कल्पित आहे. आपण अधिक प्रसिद्ध जोनचे – जोन ऑफ् आर्कचे – उदाहरण घेऊ. जोन ऑफ् आर्क पाखंडी (heretic) आहे हे सिद्ध करण्यासाठी तिच्यावर जे दोन आरोप करण्यात आले होते ते असे : "एक, ती दुष्ट भूतपिशाच्चांशी (evil spirits) संपर्क राखते, आणि म्हणून ती चेटकीण आहे. दोन, ती

अनुक्रमणिका

पुरुषांचे कपडे घालते; हे अशिष्ट, अनैसर्गिक आणि घृणास्पद आहे." (First, she has intercourse with evil spirits, and is, therefore, a sorceress. Second, she wears men's clothes, which is indecent, unnatural and abominable.)". जोनकडून जो कबुलीजबाव हवा होता, जो देण्याचे तिने नाकारले, त्यातले एक वाक्य असे : "I have blasphemed abominably by wearing an immodest dress, contrary to the Holy Scriptures and the canons of the Church." (पवित्र धर्मग्रंथ आणि चर्चने घालून दिलेले नियम ह्यांच्याशी विसंगत ठरेल असा धृष्ट वेष परिधान करून मी घृणास्पद असा पाखंडीपणा केला आहे.) हा पाखंडीपणा केल्याबद्दल जोनला जिवंत जाळण्यात आले.

येथे अर्थात् एक गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे; पुरुषांचे कपडे घालून जोनने पाप केले होते. इहवादी नीतीत 'पाप' ह्या संकल्पनेला स्थानच नाही. इहवादी नीती कोणाही व्यक्तीचा धार्मिक रीतीने जगण्याचा हक्क मान्य करील. मात्र, सार्वजनिक क्षेत्रात, म्हणजे ज्या ज्या संदर्भात व्यक्तीचा इतर व्यक्तींशी संबंध येतो त्या सर्व संदर्भात कोणत्याही व्यक्तीला इहवादी नीती पाळावी लागेल. पण खासगी जीवनात व्यक्ती धर्म पाळू शकेल. हा तिच्या स्वातंत्र्याचा भाग आहे. अशी व्यक्ती सार्वजनिक क्षेत्रात करण्यात आलेल्या किंवा करता येतील अशा कृत्यांचे 'पाप' म्हणून वर्णन करील. पण इहवादी नीतीच्या दृष्टीने असे वर्णन फोल ठरेल, त्याला आशय असणार नाही. 'गुन्हा' आणि 'अनैतिक कृत्य' (किंवा 'नीतिदृष्ट्या गैरकृत्य') ह्या वर्णनांना इहवादी नीतीत स्थान आहे. पण 'पाप' ह्या वर्णनात व्यंजित असलेल्या मूल्यमापनाला इहवादी नीतीत स्थान नाही. ह्याच्याउलट मध्ययुगीन युरोपीय नीती ही धार्मिक नीती होती. ती धर्माधिष्ठित नीती, ख्रिश्चन नीती होती. ती पवित्र धर्मग्रंथांवर आणि त्यांच्या आशयाचा चर्चने जो अर्थ लावला असेल, ह्या आशयाला ज्या आचरणाच्या नियमांत मूर्त केले असेल त्यांच्यावर आधारलेली होती. एखादे कृत्य पाप आहे हे खरे, पण ते अनैतिकही आहे का, किंवा एखादे कृत्य अनैतिक आहे पण ते पापही आहे का, असा प्रश्न ह्या नीतीचा संदर्भात उपस्थित झाला नसता. जे कृत्य पाप आहे ते अनैतिक असते आणि जे अनैतिक असते ते पाप असते. पण कृत्याच्या 'पाप' ह्या वर्णनात त्याची अनैतिकता कशात सामावलेली आहे हे स्पष्टपणे व्यक्त होते. जे कृत्य अनैतिक असते ते तसे असते ह्याचे कारण त्या कृत्याने धर्माज्ञेचा, ईश्वरी आदेशाचा भंग झालेला असतो. मध्ययुगीन नीती हे आधुनिक नीतीहून वेगळे असलेले असे नीतीचे रूप आहे. ह्या नीतीच्या दृष्टीने तिच्या परीघात काय समाविष्ट आहे आणि काय नाही हे (अंतरकर ठरवू पहातात तसे) बाहेरून ठरविता येणार नाही. आचरणाच्या ज्या नियमांत आणि आदर्शांत ही नीती मूर्त झाली असेल त्यांचे, ह्या नीतीशी तादात्म्य पावून, समीक्षण करूनच ते ठरविता येईल.

सारांश, नीतीविषयीची एक सार्विक (universal) संकल्पना आहे अशी वस्तुस्थिती नाही. नीतीविषयीच्या संकल्पनेची अनेक रूपे आहेत आणि म्हणून नीतीच्या व्याप्तीविषयीच्याही अनेक संकल्पना आहेत. नीतीचे जे आधुनिक रूप आहे त्याच्या दृष्टीने आधुनिक नीती आणि पारंपरिक नीती हा महत्त्वाचा भेद आहे. कारण आधुनिक नीतीचा स्वतःविषयीचा असा दावा आहे की, आपण विवेकाधिष्ठित (रॅशनल) आहोत. जी नीती एखाद्या समाजात प्रचलित असेल पण जिला विवेकाचे असे अधिष्ठान नसेल अशा नीतीला आधुनिक नीतीच्या विरोधात पारंपरिक नीती म्हणून संबोधण्यात येते. पण पारंपरिक नीतीचीही अनेक रूपे आहेत. उदा. ग्रीक कवी आणि प्लेटो, ॲरिस्टॉटल यांच्यासारखे तत्त्ववेत्ते यांनी ज्या नीतीचे निरूपण केले ती ग्रीक नीती आणि यहुदी नीती किंवा भारतीय नीती भिन्न आहेत. पारंपरिक भारतीय नीतीच्या आशयाचे जे विवेचन मी केले आहे ते भोंगळ व अतिव्याप्त आहे असे अंतरकर म्हणतात. पण जेथे महत्त्वाचे भेद आहेत तेथे ते लक्षात न घेणे हे जर भोंगळपणाचे लक्षण असेल, तर भोंगळपणाचीही अनेक रूपे असतात असे म्हणावे लागेल.

पण येथे आणखी गुंतागुंत आहे. आधुनिक नीती स्वतःविषयी आपण विवेकाधिष्ठित आहोत असा दावा करते, असे मी वर म्हटले आहे. ह्यात विवेक (Reason) ह्या विषयीची एक विशिष्ट संकल्पना अभिप्रेत आहे. स्थूलमानाने हा विवेक अनुभववादी, परिणामवादी (उपयुक्ततावादी) आणि व्यक्तिवादी आहे. आधुनिक काळ म्हणजे सोळाव्या शतकापासूनचा काळ असे मानले, तर ह्या आधुनिक काळात विवेकाविषयीच्या एका भिन्न संकल्पनेचा कांटने पुरस्कार केला आणि नीतीविषयीच्या एका वेगळ्या संकल्पनेला उद्गार

दिला. ह्या नीतीची पाळेमुळे धार्मिक आहेत; (धार्मिक बाबतीत) व्यक्तीच्या स्वयंनिर्णयाला सार्वभौम स्थान देणाऱ्या प्रॉटेस्टंट ख्रिस्ती पंथात ती रुजलेली आहेत. आत्मदिग्दर्शक, आत्मशासक, आत्मशासित अशा व्यक्तीच्या संकल्पनेवर ही नीती आधारलेली आहे. व्यक्तीची स्वायतत्ता आणि तिच्यावर आधारलेली व्यक्तीची प्रतिष्ठा ही ह्या नीतीची आधारभूत मूल्ये आहेत. ह्याबरोबरच, ह्या मूल्यांशी, म्हणजे सर्व व्यक्तींच्या स्वायत्ततेशी, सुसंगत ठरेल अशा रीतीने व्यक्तींच्या इच्छांचे समाधान होण्यात व्यक्तीचे हित असते हे तत्त्वही ही नीती स्वीकारते. शिवाय व्यक्तींच्या अंगभूत क्षमतांचा विकास करून त्यांचा ज्ञानसंपादन, कलाकृतींची निर्मिती आणि त्यांचा आस्वाद इ. मनोव्यापारांत आविष्कार करण्याला स्वतोमूल्य (intrinsic value) असते, हा ग्रीक नीतीतील घटकही कांटप्रणीत नीती स्वीकारते. खरे म्हटले तर, व्यक्तीची स्वायतत्ता आणि प्रतिष्ठा ही उपयुक्ततावादी नीतीत सुसंगतपणे बसणारी मूल्ये नाहीत. आधुनिक काळात प्रचलित असलेली नीती – नीतीच्या संकल्पना – ह्या अर्थाने जर 'आधुनिक नीती' हा शब्दप्रयोग वापरला, तर आधुनिक नीतीत (निदान) दोन भिन्न घटक अस्वस्थपणे सामावलेले आहेत असे दिसून येईल.

आधुनिक नीतीच्या संदर्भात आणखी एक गुंतागुंत ध्यानात घ्यावी लागेल. उपयुक्ततावादी नीती आणि कांटप्रणीत नीती ह्यांत महत्वाचा भेद असला तरी महत्वाचे साम्यही आहे. साम्य असे की, सर्व माणसांना समान अशी मानवी प्रकृती आहे हे तत्त्व दोहोंतही अध्याहृत आहे. उपयुक्ततावादाप्रमाणे माणूस हे इच्छा-वासनांचे एक गाठोडे आहे; इच्छा-वासनांचा धारक हे माणसाचे स्वरूप आहे. आणि अर्थात् आपल्या इच्छा-वासनांच्या तृप्तीच्या संदर्भात आपल्या कृत्यांचे कोणते परिणाम होतील ह्यांचा अंदाज घेऊ शकणारी ज्ञानशक्ती आणि ह्या अंदाजाच्या प्रकाशात आपल्या कृत्यांचे निर्धारण करण्याची क्षमता माणसाच्या अंगी आहे. कांटच्या म्हणण्याप्रमाणे इच्छा-वासनांचा धारक हा माणसांच्या स्वरूपाचा एक घटक आहे. दुसरा घटक म्हणजे त्याची विवेकशक्ती. ही विवेकशक्ती त्याला आचरणाची सार्विक तत्त्वे देते. व्यक्तीच्या इच्छा काहीही असोत, ह्या तत्त्वांना अनुसरून वागण्याचे सामर्थ्य तिच्या अंगी नेहमीच असते आणि म्हणून मानवी व्यक्ती हा नैतिक कर्ता असतो. मानवी प्रकृतीविषयीची उपयुक्ततावादी संकल्पना किंवा कांटप्रणीत संकल्पना ह्या भिन्न असल्या तरी त्यांच्यात असलेले समान वैशिष्ट्य असे की, दोन्ही संकल्पना सर्व माणसांना समान असलेली प्रकृती विशद करतात. ह्याचा परिणाम असा होतो की, नीतीचे क्षेत्र मानवताव्यापी होते. अधिकात अधिक माणसांचे अधिकात अधिक सुख साधणे हे कृत्यांचे साध्य असले पाहिजे हा उपयुक्ततावादी 'फॉर्म्युला' मानवजातीच्या कोणत्याही विभागापुरता मर्यादित नाही. अधिकात अधिक इंग्रजांचे सुख, अधिकात अधिक गोऱ्या माणसांचे सुख अशी कोणतीही मर्यादा ह्या फॉर्म्युलाच्या व्याप्तीवर तत्त्वतः घालता येत नाही. नीतीच्या मूलभूत तत्त्वाची (एक) मांडणी कांट अशी करतो : विशिष्ट परिस्थितीत जे कृत्य करायचे मी ठरवितो ते कृत्य त्याच परिस्थितील **कोणाही माणसाने** करावे असा संकल्प जर मी सुसंगतपणे करू शकत असेन तरच ते कृत्य नैतिक असते. ह्याचा अर्थ असा की, जेव्हा मी विशिष्ट परिस्थितीत एखादे कृत्य करण्याचा निर्णय घेतो तेव्हा मी सर्व माणसांवर बंधनकारक असलेला एक कायदा प्रसृत करीत असतो. सर्व माणसे ह्या कायद्याखाली येतात; केवळ सर्व प्रॉटेस्टंट्स किंवा सर्व जर्मन्स नव्हेत. उपयुक्ततावाद आणि कांटप्रणीत नीती ह्यांच्या मते नैतिक परिस्थितीत एका टोकाला व्यक्ती हा नैतिक कर्ता असतो आणि दुसऱ्या टोकाला मानवजाती असते. ह्यांच्या दरम्यान, कुटुंब, शेजार, गाव, व्यवसाय, वर्ग (किंवा जाती), राष्ट्र, इ. ज्या पारंपरिक सामाजिक संस्था असतात त्या नैतिक दृष्ट्या गैरलागू, असंबंधित असतात. त्या, त्या विशिष्ट परिस्थितीत उपयुक्ततावादी किंवा कांटवादी निकषानुसार जे कृत्य विहित ठरते ते केले असता व्यक्तीची नैतिक जबाबदारी निःशेषपणे संपते. अशा कृत्यांच्या दरम्यान जो रिकामा अवकाश असतो त्यांत न-नैतिक कृत्ये संभवतात.

पारंपरिक दृष्टी वेगळी होती. कुटुंब, व्यवसाय, वर्ग (जाती), इ. सामाजिक संस्थांचा सदस्य म्हणून व्यक्ती जगते आणि ह्या सदस्यत्वापासून एक समृद्ध अशी अस्मिता तिला लाभते. ह्या अस्मितेला योग्य ठरेल अशी एक जीवनसरणी विहित जीवनसरणी म्हणून तिला प्राप्त होते. ह्या जीवनसरणीला अनुसरून जगणे हा व्यक्तीच्या नैतिकतेचा अनिवार्य घटक असतो. आता हे मान्य केले पाहिजे की, व्यक्तीला अशी विशिष्ट अस्मिता आपल्यावर लादली गेलेली अस्मिता आहे, ती आपल्याला अनेक अविवेकी बंधनांत अडकविते अशी जाणीव अनेकदा होते. उदा. ब्राह्मण, स्त्री, शूद्र, दलित,

अनुक्रमणिका

व्यापारी (tradesman), सर्फ (serf) अशी अस्मिता. अशा परिस्थितीत, माणूस हीच तुमची खरी आणि पर्याप्त अस्मिता आहे हे घोषवाक्य अशा व्यक्तींपुढे विमोचक म्हणून येईल. आणि ते तसे आलेले आहे. मानवी व्यक्तीची स्वायत्तता, ह्या तिच्या स्वरूपावर आधारलेली तिची प्रतिष्ठा, आणि मूलभूत मानवी समता ही आधुनिक नीतीने घोषित केलेली महत्वाची नैतिक मूल्ये आहेत असे मी मानतो. ही मूल्ये सुसंस्कृत समाजाच्या जाणिवेत आता स्थिरावलेली आहेत. त्यांच्याशी विसंगत असलेल्या मूल्यांवर आधारलेल्या कोणत्याही पारंपरिक नीतीचा, ती होती त्या स्वरूपात आता स्वीकार करणे गैर ठरेल. ही मूल्ये मानवी संस्कृतीत पूर्णतः नव्याने अवतरली आहेत असे नाही. पारंपरिक धार्मिक नीतीत त्यांची चाहूल लागते. माणूस हा ईश्वराचा अंश आहे किंवा परब्रह्माचे (मर्यादित आणि विकृत) रूप आहे ह्यावर वेदान्ताच्या भिन्न संप्रदायांत मानवी व्यक्तीची प्रतिष्ठा आणि मूलभूत मानवी समता ही मूल्ये आधारलेली आहेत. (सर्वच जीवात्मे, किंबहुना सर्वच वस्तू जर परब्रह्माची रूपे आहेत तर माणसाला विशेष प्रतिष्ठा का आहे, ह्या प्रश्नाचे उत्तर फक्त माणूसच मुमुक्षू असू शकतो ह्या विधानाद्वारे देता येईल.) ख्रिस्ती परंपरेप्रमाणेही मानवी आत्मे ईश्वराने स्वतःच्या प्रतिमेत निर्माण केले आहेत ह्या सिद्धांतावर माणसाची प्रतिष्ठा आणि मानवी समानता ही मूल्ये आधारता येतात. काही प्रॉटेस्टंट पंथीयांनी त्यांचा आक्रमकपणे उद्घोषही केला होता. अनेकांना असे वाटते की, पारंपरिक नैतिक विचारांमध्ये आधुनिक मानसिकतेची वैशिष्ट्ये असणारी ही मूल्ये पाहणे हा व्यर्थ आणि पक्षपाती (tendentious) खटाटोप आहे. मला उलट असे वाटते की मानवी प्रतिष्ठा आणि समता ह्या मूल्यांना ऐहिक व्यवस्थेत स्थान देण्यासाठी जी मनोवृत्ती आवश्यक आहे ती ह्या आध्यात्मिक-धार्मिक मूल्यांनी घडविलेली आहे. मानवी नीतीचा जर समग्रपणे विचार करायचा असेल, तर तिची ही ऐतिहासिकता ध्यानात घ्यावी लागेल.

आधुनिक नीती युरोपीय समाजात स्थिर होऊन रुजायला दोन शतके लागली. फ्रेंच राज्यक्रांतीने तिचा उत्सव साजरा केला असे म्हणता येईल. (ह्या क्रांतीत झालेले शिरकाण हा तिच्या आक्रमकतेचा आविष्कार होता.) ह्या कालावधीत आधुनिक नीतीने संस्कारित झालेल्या पारंपरिक नीतीची रूपे ह्या समाजात नांदताना आढळतील. उदा. 'शिव्हर्ली' हे मध्ययुगात विकसित झालेले नैतिक मूल्य – मूल्यांचा व्यूह – होता. शिव्हर्ली अर्थात् उच्चवर्गीयांपुरती मर्यादित होती – 'नाइट्स' आणि त्यांच्या 'लेडीज्' ह्यांच्यापुरती. आधुनिक काळात (सोळा ते अठरा-एकोणीस ह्या शतकांत) जन्टलमनांना साजेशी जीवन-सरणी हे रूप तिने धारण केले. ही विवेकाधिष्ठित नीती नव्हती. 'हॉनर' (Honour) हे ह्या नीतीचे प्रमुख मूल्य होते. जन्टलमनच्या हॉनरला विघातक असे काही घडले, तर त्याचे निराकारण करण्याची जबाबदारी त्याच्यावर होती – उदा., द्वंद्वयुद्ध (duel) लढण्याची. ह्या जबाबदारीत तो उणा ठरला तर तो बहिष्कृत होत होता. जुगार खेळण्यात काहीच गैर नव्हते. पण जुगारात हरल्यामुळे जे कर्ज होईल ते काही कागदपत्रे नसतानाही फेडायला तो बांधलेला असे – ते debt of honour असे, इ. पब्लिक स्कूलबॉयची नीती भारतीयांना परिचित आहे. ती जन्टलमनचीच नीती होती; पण तिच्यात प्रॉटेस्टंट नीतीचा अंश अधिक प्रमाणात मिसळलेला होता. योग्य वेळी योग्य कपडे घालणे हा त्याच्या दृष्टीने केवळ 'गुड मॅनर्स'चा भाग नव्हता, तो 'गुड मॉरल्स'चा भाग होता. आपण जे आहोत त्याला साजेसे जगण्याचा तो अनिवार्य भाग होता.

जर नीतीची अनेक रूपे असतील तर त्यांच्यांत काही समान सूत्र असले पाहिजे. कारण ती भिन्न असली तरी **नीतीची रूपे** आहेत, हे असे समान सूत्र आहे असे मला वाटते: (१) माणसाच्या सामाजिकतेपासून निर्माण होणारे न्याय हे मूल्य हा नीतीचा एक घटक आहे. न्यायाच्या संकल्पनेला मूर्त रूप देण्यासाठी एका समाजात एकत्रितपणे जगणाऱ्या माणसांत एक करार झालेला असतो, आणि ह्या कराराप्रमाणे इतरांचे जे देय ठरेल, (व्यक्तीने इतरांसाठी जे करणे, इतरांना जे देणे योग्य ठरेल,) ते देण्याला प्रत्येक व्यक्ती स्वतःला बांधून घेत असते, असे मानणे सोयीचे होईल. न्यायाच्या ह्या तत्त्वावरून व्यक्तीची कर्तव्ये ठरतात. उपयुक्ततावादी नीती आणि कांटवादी नीती ह्यांचा कल, ही कर्तव्ये हा नीतीचा संपूर्ण आशय आहे, असे मानण्याकडे आहे. पण मिल आणि कांट ह्या दोघांचे नैतिक विवेचन ह्या कर्तव्यकेंद्री नीतीपलीकडे जाते. उदा., स्वतःच्या पृथगात्म व्यक्तित्वाचा (individuality) विकास करणे, ते दृढ करणे ह्याला मिल खूप महत्त्व देतो. ह्याचे उपयुक्ततावादी समर्थन करता येईल. पण व्यक्तिमत्त्वाच्या विशिष्टतेच्या दृढीकरणाला स्वयंभू मूल्य, स्वतोमूल्य आहे हा मिलचा खरा





संदेश आहे, हे ह्या मूल्याला तो जे महत्त्व देतो त्याच्यावरून दिसून येते. कांटनेही माणसाच्या अंगी असलेल्या क्षमतांचा विकास आणि विकसित क्षमतांचा आविष्कार यांना स्वयंभू मूल्य आहे ही ॲरिस्टॉटीलिअन भूमिका स्वीकारली होती. (२) माणसाचे श्रेय कशात आहे ह्याविषयीच्या संकल्पना आणि ह्याच्यावर आधारलेली, माणसासाठी श्रेयस्कर ठरेल अशा जीवनसरणीची संकल्पना. अशा श्रेयस्कार जीवनसरणीत कर्तव्यपालनाला अर्थात् महत्वाचे स्थान राहील; पण श्रेयस्कर जीवनसरणीला अनुसरून जगण्याचा प्रयत्न केवळ कर्तव्य-पालनापलीकडे जातो. येथे 'साधना' हा पारंपरिक भारतीय शब्द अर्थपूर्ण ठरतो. श्रेयस्कर जीवनसरणी ही श्रेय सिद्ध करू पाहणारी साधना असते. ही साधना जीवनव्यापी असते. "माझ्या सामाजिक जबाबदारीचे हे क्षेत्र आहे आणि ह्या त्याच्या मान्य सीमा आहेत; ही कर्तव्ये पार पाडली की मी कुणाला बांधलेलो नाही. उरलेल्या मोकळ्या अवकाशात मी जे करतो ते न-नैतिक आहे" असा दावा साधकाला करता येत नाही.

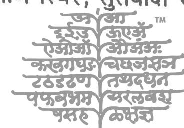
ही साधना हा नैतिक जीवनाचा अनिवार्य भाग आहे. मानवी संस्कृतीच्या इतिहासात ही साधना अनेकदा आध्यात्मिक-धार्मिक स्वरूपाची होती. उदा. ईश्वराचा भक्त म्हणून जगणे,[१] किंवा प्रोटेस्टंट ख्रिस्ती म्हणून जगणे,[२] अद्वैती म्हणून जगणे किंवा बौद्ध म्हणून जगणे इ. पण इहवादी साधनाही असू शकते. उदा. जॉन स्टुअर्ट मिल यांचे स्वतःचे जीवन इहवादी साधनेचे उज्ज्वल उदाहरण आहे. क्रांती यशस्वी होण्यापूर्वीचे कम्युनिस्ट पक्षाच्या सदस्यांचे जीवन हे सामूहिक इहवादी साधनेचे रूप होते. सामाजिक संकेत आणि प्रथा, सांप्रदायिक व्रतवैकल्ये, विधिसंस्कार (rituals) इ. ज्या भेदांचा निर्देश अंतरकर करतात ते ह्या साधनेच्या संदर्भात गौण ठरतात. उदा., जर एखादा पशुयज्ञासारखा विधी श्रेयस्कर मानवी जीवनाशी विसंगत असेल, तर तो रद्द होतो. ह्या अर्थाने नैतिक साधना सार्वभौम असते. जीवनाच्या कोणत्याही क्षेत्रात मोडणारे कोणतेही कृत्य साधनेशी सुसंगत असावे लागते, एवढेच नव्हे तर साधनेच्या दृष्टीने आवश्यक असावे लागते. विश्रांती घेणे म्हणजे साधना काहीकाळ स्थगित ठेवणे नव्हे; साधनेसाठी आवश्यक असलेल्या शक्तीचे संभरण करण्यासाठी विश्रांती घ्यायची असते. हेगेलचा अनुयायी असलेल्या एफ्.एच्. ब्रॅड्ली ह्या तत्त्ववेत्त्याने नैतिक जीवनाचे दोन भाग कल्पिले आहेत; माझे (समाजातील) स्थान आणि त्याची कर्तव्ये (My Station & Its Duties) ह्यात सामावलेले नैतिक जीवन हा एक भाग आणि ध्येयलक्षी नीती (Ideal Morality) हा दुसरा भाग. (वास्तविक, माझे स्थान आणि त्याची कर्तव्ये ह्यांनी निर्धारित होणारी नीती ही केवळ आपली कर्तव्ये, ती कर्तव्ये आहेत म्हणून, करण्यापुरती मर्यादित नसते. हेगेल-ब्रॅड्ली ह्यांच्या मताप्रमाणे नागर समाज (Civil Society) आणि राज्यसंस्था (State) ह्यांत भेद आहे. नागर समाजामध्ये दोन व्यक्ती केवळ हक्क आणि कर्तव्ये ह्या नात्याने एकमेकींशी बांधलेल्या असतात. एका व्यक्तीच्या हक्कांपासून दुसऱ्या व्यक्तीची त्या व्यक्तीच्या संबंधातील कर्तव्ये निश्चित होतात. दोन व्यक्तींमधील असा संबंध हा बाह्य संबंध असतो. 'माझे स्थान आणि त्याची कर्तव्ये' ह्यांनी निर्धारित होणाऱ्या नीतीमध्ये व्यक्ती समाजाशी तादात्म्य, एकरूपता पावलेली असते. ह्यामुळे आपल्या स्थानापासून निष्पन्न होणारी कर्तव्ये करणे हे व्यक्तीच्या साफल्याचे, श्रेयाचे एक रूप असते. नागर समाजाच्या संदर्भातील व्यक्तीची कर्तव्ये मर्यादित असतात. 'माझे स्थान आणि त्याची कर्तव्ये' ह्या नैतिक स्तरावरील कर्तव्ये अमर्यादित, जीवनव्यापी असतात. उदा., मुलाचे संगोपन करणाऱ्या आईची त्याच्या संबंधातील कर्तव्ये, शिक्षकी पेशात सामावलेली कर्तव्ये. ह्या स्तरावर व्यक्तीच्या स्थानाशी सफल जीवनाचे एक रूप निगडित असते; पण मानवी व्यक्तीचे संपूर्ण श्रेय अशा सामाजिक साफल्या-पलीकडे जाणारे असते. सामाजिक साफल्य हा त्याचा केवळ एक घटक असतो. ह्या उच्चतर श्रेयाची साधना ध्येयलक्षी नीतीत होते.

नीतिविषयक संकल्पनांतील (किंवा नीतीच्या रूपांतील) ही विविधता अंतरकर लक्षात घेत नाहीत ही काहीशी नवलाची गोष्ट आहे. कारण त्यांचे एक वाक्य असे आहे : "अर्थात् 'नीती' हा शब्द नैतिक मूल्ये ह्या अर्थाने पारंपरिक भारतीय विचारात सर्रास वापरला जात नव्हता." ही निम्नोक्ती आहे. संस्कृतमध्ये 'नीती' ह्याचा अर्थ प्रामुख्याने धोरण (policy), रणनीती (strategy) असा आहे; morality, morals हा या शब्दाचा गौण अर्थ आहे. Morals ह्या अर्थाने 'नीती' हा शब्द आधुनिक मराठीत रूढ झाला आहे; 'नैतिक मूल्ये' हा आधुनिक मराठी शब्दप्रयोग आहे. ह्या भाषिक स्थित्यंतरामागे आधुनिक पाश्चात्त्य नीतीशी आणि नैतिक विचाराशी झालेला परिचय आहे. हा नैतिक विचार प्रामुख्याने उपयुक्ततावादी

विचार होता. ह्या सांस्कृतिक संसर्गातून नीतीचे एक नवीन, वेगळे रूप आपण स्वीकारले. आपल्या परंपरेतील प्रस्तुत शब्द 'धर्म' हा होता; स्त्रीधर्म, क्षत्रियधर्म, इ. नीतीचे ते एक वेगळे रूप होते.[३]

ह्या संदर्भात अंतरकरांनी केलेले एक विधान मला विवाद्य वाटते. ते म्हणतात, "चार्वाकेतर दर्शने, ज्या कृत्यामुळे अधिक सुखशेष निर्माण होतो ते कृत्य नीतिमान कृत्य हा उपयुक्ततावादी निकषही स्वीकारणार नाहीत." आता न्यायदर्शनाच्या मते एखादे कृत्य करावे, ते करणे योग्य आहे असे सांगणाऱ्या वाक्याचा अर्थ असा असतो : ते कृत्य कृतिसाध्य आहे (म्हणजे करता येईल, पार पाडता येईल असे आहे); इष्टसाधन आहे; आणि जी इष्ट गोष्ट प्राप्त करून देण्याचे ते साधन आहे त्याच्याहून अधिक अनिष्ट असा परिणाम त्या कृत्यामुळे घडून येणार नाही. इष्ट म्हणजे सुख किंवा सुखसाधन किंवा दुःखपरिहार किंवा दुःखपरिहाराचे साधन. विहित अशा कृत्याचा, जे कृत्य करणे योग्य आहे अशा कृत्याचा हा सुखवादी, उपयुक्ततावादी असाच निकष आहे. [विधिर्नाम विधिप्रत्ययार्थः।... स च प्रवर्तकज्ञान-विषयो धर्मः। अयं च धर्मो जरन्नैयायिकानां नये कृतिसाध्यत्वे सति, बलवदनिष्टाजनकत्वसहितमिष्टसाधनत्वम्। अत्र कृति-साध्ये तृप्तिरूपसुखात्मकेष्टसाधने च मधुविषसंपृक्तान्नभोजने प्रवृत्तिवारणायं बलवदनिष्टाजनकत्वं विशेषणमावश्यकम्।... यदा च तादृशभोजनं बलवदनिष्टाननुबन्धित्वेन ज्ञायते तदा स पुरुषः प्रवर्तत एव इति विज्ञेयम्। (न्यायकोशः पृ. ७५७) – विधी म्हणजे विधिप्रत्ययाचा अर्थ.... कृती करायला प्रेरक असलेल्या ज्ञानाचा हा धर्म विषय असतो. प्राचीन नैयायिकांच्या मते हा धर्म कृतिसाध्यत्व, इष्टसाधनत्व आणि अधिक मोठे अनिष्ट निर्माण न करण्याचा धर्म (ह्यांचा मिळून होतो.) तृप्तीरूप सुख ह्या इष्टाचे भोजन हे साधन आहे. (पण) मधुर विषाने माखलेल्या अन्नाचे भोजन करण्याच्या प्रवृत्तीचे निवारण करण्यासाठी अधिक मोठ्या अनिष्टाला जन्म न देण्याचे विशेषण आवश्यक आहे.... जेव्हा (तृप्तीरूप सुख ह्या इष्टाचे साधन असलेले भोजन अधिक मोठ्या अनिष्टाला जन्म न देण्याच्या धर्माने युक्त आहे असे ज्ञान पुरुषाला होते तेव्हा त्याची (भोजनाकडे) प्रवृत्ती होते.]

जे इष्ट असते त्याची प्राप्ती सुखात्मक असते. तेव्हा माणसाची सर्वसाध्ये 'सुख' ह्या वर्णनाखाली आणता येतात. माणसाच्या कृती जर अर्थपूर्ण असायच्या असतील, तर त्याची साध्ये साधण्याकडे ह्या कृतींची प्रवृत्ती असली पाहिजे. तेव्हा विहित कृत्ये म्हणजे इष्टाचे साधन असलेले कृत्य असले पाहिजे आणि इष्ट साधून देताना अधिक मोठे अनिष्ट ज्याच्यापासून निर्माण होते असे ते असता कामा नये हा विचार – उपयुक्ततावादी विचार – स्वाभाविक मानवी विचार आहे. मग चार्वाक किंवा बेन्थॅम-मिल यांच्यासारखे निखळ सुखवादी-उपयुक्ततावादी आणि नीतिशास्त्रात त्यांच्याहून भिन्न भूमिका स्वीकारणारे तत्त्ववेत्ते ह्यांच्यांत फरक कुठे राहील? चार्वाक आणि नैयायिक ह्यांच्यापुरतेच पाहिले तर असे म्हणता येईल की, नैयायिक धर्माचे प्रामाण्य मान्य करीत होते आणि हा श्रुतिस्मृतिप्रणीत धर्म होता. धर्माच्या ह्या संकल्पनेशी अदृष्ट, पापपुण्य इ. संकल्पना निगडीत होत्या. चार्वाकांनी 'धर्म' ही संकल्पना मान्य केली असती तर, ज्या प्रकारची कृत्ये केल्यामुळे समाजातील व्यक्तींना जास्तीत जास्त सुख लाभते असे अनुभवाने आढळून आले आहे ती कृत्ये म्हणजे धर्म होय असे त्यांनी म्हटले असते. धर्म पाळल्याने (आणि अधर्म टाळल्याने) व्यक्ती सुखी होते हे नैयायिकांनी ठासून म्हटले असते; पण धर्म पाळण्याचे अनिवार्य पारितोषिक असलेले सुख तिला लाभल्यामुळे ती सुखी होते, आणि हे पारितोषिक अंतींद्रिय मार्गाने तिला लाभते असा त्यांचा दावा असता. विश्वाची घडणच अशी आहे की, धर्म पाळल्याने माणसाला सुख लाभते आणि अधर्म केल्याने तिला दुःख लाभते किंवा धर्म आणि अधर्म ह्यांना अनुरूप असे सुखदुःख पारितोषिक-शासन म्हणून ईश्वर देतो असा हा विचार आहे. धर्म सुखद असल्यामुळे धर्म ठरत नाही; तर धर्म असल्यामुळे तो सुखद असतो. मग तो धर्म कशामुळे ठरतो? तर तो श्रुतिस्मृतिप्रणीत असल्यामुळे धर्म ठरतो. आधुनिक परिभाषेत असे म्हणता येईल की, परंपराभूत जीवनमार्गाला अनुरूप असे आचरण म्हणजे धर्म होय. धर्म पाळणे सुखदायक असते ह्याचे कारण धर्म पाळल्याने अपूर्व अशी शक्ती निर्माण होते आणि ती कर्त्याला योग्य काळी योग्य प्रमाणात सुखमय अनुभव प्राप्त करून देते, अशी मीमांसेची भूमिका आहे; धर्म, अर्थात्, अपूर्व शक्ती निर्माण करून त्यायोगे कर्त्याला योग्य काळी योग्य प्रमाणात सुख देतो. न्याय सुखदुःखाच्या वाट्याची जबाबदारी ईश्वरावर सोपवते. समाजातील बहुसंख्य व्यक्तींनी धर्म पाळल्याने समाज स्थिर, सुसंवादी राहत असेल





अनुक्रमणिका

तर धर्मपालनाचे हे आनुषंगिक फळ आहे असे म्हणावे लागेल. समाज स्थिर, सुसंवादी ठेवण्यासाठी आपल्या हातून जेवढे होईल तेवढे आपण केले पाहिजे ह्या वृत्तीने, हे उद्दिष्ट स्वीकारून व्यक्तीने धर्म पाळला पाहिजे असे नाही. व्यक्तीने धर्म कां पाळावा? तर तो अंतिमतः सुखद आहे म्हणून. हा सिद्धांत अहंवादी सुखवादाचे (egoistic headonism) आणि उपयुक्ततावादाचे किंवा परिणामवादाचे (consequentialism) एक रूप आहे असे मला वाटते. भारतीय दर्शनांतील नीतिविषयक विचार एकंदरीत ह्या वळणाचा आहे.

अर्थात् हाच समग्र भारतीय नीतिविषयक विचार आहे असे नाही. ऋत ही वैदिक संकल्पना, 'यज्ञ' ह्या संकल्पनेचे आणि विधीचे गीतेत करण्यात आलेले सामान्यीकरण आणि उदात्तीकरण, सांख्य तत्त्वज्ञानात मानसिक अवस्थांची आणि प्रवृत्तींची लावण्यात आलेली प्रतवारी, महाभारतातील विशेषतः शांतिपर्वातील धर्मविषयक चिंतन ह्या साऱ्यातून हा नीतिविषयक विचार आकारलेला आहे. धर्मशास्त्राच्या परंपरेने – धर्मसूत्रे, स्मृति, त्यांच्यावरील टीका आणि विविध विषयांवर स्वतंत्रपणे पण प्रमाण ग्रंथांना आधारभूत मानून लिहिलेले निबंध ह्यांत मूर्त झालेल्या परंपरेने – ह्या विचारात मोठा अवकाश व्यापला आहे. ह्या विचाराचे पुरेसे विश्लेषण झालेले नाही असे मला वाटते. ही ग्रांथिक सामग्री बऱ्याच अंशी दुर्लक्षित राहिली आहे. हिचा पद्धतशीर अभ्यास केल्यानेच पारंपरिक भारतीय नीतीचे स्वरूप (किंवा तिची अनेक रूपे) ह्यांचे यथार्थ आकलन होऊ शकेल.

पुरुषार्थ विचाराची मांडणी

"ज्या गोष्टींची (माणसाला) इच्छा असते, ज्या गोष्टी माणसाला हव्या असतात अशी साध्ये म्हणजे पुरुषार्थ असा पुरुषार्थाचा अर्थ घेतला पाहिजे" ह्या माझ्या विधानावर अंतरकरांनी आक्षेप घेतला आहे. त्यांचे म्हणणे असे आहे की, पुरुषार्थाचा असा अर्थ घेतल्याने 'धर्म, अर्थ, काम या त्रयीत काम हा पहिला पुरुषार्थ, अर्थ हा दुसरा आणि धर्म हा तिसरा पुरुषार्थ ठरतो." उलट "पुरुषार्थाच्या पारंपरिक मांडणीतील क्रम, धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष असा आहे. प्रा. रेगे यांच्या विवरणातून या पारंपरिक क्रमाचे स्पष्टीकरण मिळत नाही... मला वाटते पारंपरिक दृष्टीने 'माणसाला जे हवे असणे योग्य असते, जे साधायचा प्रयत्न करणे योग्य असते' तो पुरुषार्थ."

आता 'पुरुषार्थां'च्या परिभाषेतच एक समस्या आहे. अर्थ हा एक विशिष्ट पुरुषार्थ आहे. पण सामान्यपणे पुरुषाची जी (योग्य) साध्ये आहेत त्यांनाही पुरुषार्थ (पुरुष-अर्थ) म्हटले आहे. 'पुरुषार्थ' शब्दाची व्युत्पत्ती 'न्यायकोशा'त अंशी दिली आहे : "पुरुषार्थशब्दस्य पुरुषस्य अर्थः प्रयोजनम् इति व्युत्पत्तिर्द्रष्टव्या।" (पृ. ५०४). पुरुषाचे जे प्रयोजन आहे तो पुरुषार्थ असे म्हटले आहे. पुरुषाचे जे प्रयोजन असावे तो पुरुषार्थ, असे म्हटलेले नाही. ही व्याख्या मानली तर सर्व पुरुषार्थ काम् ह्या संज्ञेखाली येतील आणि ते योग्यच आहे. 'पुरुषार्थ' ही संकल्पना तेवढी घेतली तर तिच्यात एवढेच अभिप्रेत आहे की, त्याने निर्दिष्ट केलेली गोष्ट पुरुषाच्या इच्छेचा विषय आहे; ते पुरुषाचे प्रयोजन आहे. पुरुषाला काहीतरी हवे असते, काहीतरी त्याचे साध्य असते, जे साधल्यावर त्याचे समाधान होते, जे साधले गेले नाही तर तो अतृप्त रहातो असे त्याचे साध्य असते आणि ते साधण्यासाठी तो कृती करतो हा पुरुषकृतीचा अनिवार्य आकारच आहे. प्रतिक्षिप्त क्रिया म्हणजे पुरुषकृती नव्हे. तेव्हा सर्वच पुरुषकृती काम्य आहेत. मनूने म्हटले आहे :

संकल्पमूलः कामो वै यज्ञाः संकल्पसंभवाः।
व्रतानि यमधर्मांश्च सर्वे संकल्पजाः स्मृताः।।
अकामस्य क्रिया काचित् दृश्यते नेह कर्हिचित्।
यद्यद्धि कुरुते किंचित्तत्तत्कामस्य चेष्टितम्।।

(मनुस्मृतिः, २, ३-४)

तेव्हा सर्व पुरुषकृती कामातून उद्भवतात; काम, इच्छा ह्यातून सर्व संकल्प निर्माण होतात. मग काम आणि इतर पुरुषार्थ ह्यांत भेद कशाच्या आधारावर करता येईल? ह्याचे उत्तर असे देणे योग्य होईल असे मला वाटते : जेव्हा एखादी वस्तू आपल्याला तिच्या स्वतःसाठीच हवी असते तेव्हा त्या वस्तूची इच्छा हा काम असतो (किंवा ती वस्तू हा कामाचा विषय असतो.) आणि जेव्हा एखादी वस्तू, आपल्याला हवी असलेली अन्य वस्तू प्राप्त करून घेण्याचे साधन म्हणून हवी असते तेव्हा ही इच्छा अर्थ असते. काम हा इतर-इच्छा-अनधीन-इच्छा-विषय असतो. अर्थ हा इतर इच्छांवर अवलंबून असलेल्या इच्छेचा विषय असतो. (प्रयोजनं साध्यतयेच्छाविषयः। यथा सुखं दुःखहानिश्च प्रयोजनम्। प्रयोजनं द्विविधम्। मुख्यम् गौणं च। तत्र आद्यम् सुखं दुःखहानिश्च। द्वितीयम् यागभोजनादिकम्। प्रयोजनस्य मुख्यत्वं च निरुपाधीच्छाविषयत्वम्।





इतरेच्छानधीनेच्छाविषयत्वं वा। समानाधिकरणेच्छा-अजन्येच्छा-विषयत्वं वा। प्रयोजन-अजनकप्रयोजनत्वं वा। – *न्यायकोशः*, पृ. ५७२)

एका इच्छेचे (कामाचे) समाधान करण्यासाठी अमूक एक साधन आवश्यक आहे हे जाणणे आणि त्या साधनाची (अर्थाची) इच्छा करणे हा माणसाच्या विवेकशक्तीचा आविष्कार आहे. ह्या विवेकशीलतेमुळे अर्थ ह्या पुरुषार्थाचा काम ह्या पुरुषार्थावर अंकुश चालतो. जी इच्छा तृप्त करण्याचे साधन प्राप्त होऊ शकत नाही ती इच्छा सोडून द्यावी लागते. किंवा एखादी इच्छा तृप्त करण्यासाठी आवश्यक असलेला अर्थ प्राप्त करून घेण्यासाठी एवढे श्रम आणि साधन-सामग्री खर्ची घालावी लागेल की, इतर अनेक इच्छा अतृप्त ठेवाव्या लागतील. मग ह्या इच्छेला मर्यादा घालावी लागेल. हा समंजसपणा आणि त्यातून निर्माण होणारा संयम यशस्वी कामतृप्तीसाठीच आवश्यक आहे. एखादी इच्छा कितीही उत्कट असली तरी अन्य वर्तमान आणि भावी इच्छांचे भान राखणे हाही माणसाच्या विवेकशक्तीचा आविष्कार आहे. तेव्हा अर्थ-काम ही जोडी घेतली तर तिचा घटक असलेला काम हा निवळ कामाहून भिन्न असणार. अर्थ-पुरुषार्थाने मर्यादित आणि अनुज्ञात असा हा काम असणार. धर्म-अर्थ-काम हा त्रिवर्ग घेतला तर त्याचा घटक असलेला अर्थ-काम हा असाच धर्माने अनुज्ञात आणि मर्यादित केलेला अर्थ-काम असणार. धर्म हा अर्थ-कामाचा नियामक आहे आणि अर्थ हा कामाचा नियामक आहे. काम मूलभूत आहे. धर्माद् अर्थश्च कामश्च. अर्थ-काम प्राप्त करून देणे हे धर्माचे प्रयोजन आहे आणि कामतृप्ती हे अर्थाचे प्रयोजन आहे.

'धर्मा'चे अनेक अर्थ आहेत किंवा धर्माविषयीच्या अनेक संकल्पना आहेत. पूर्वमीमांसेने स्वीकारलेली, 'वैदिक विधि-वाक्यापासून ज्याचे ज्ञान होते आणि जो इष्टप्राप्ती करून देतो तो धर्म होय' ही धर्माची कर्मकांडी व्याख्या सोडून देऊ. स्मृतिप्रणीत धर्म घेतला तर तो समाजाचे नियमन करणारा आणि समाजाचे घटक असलेल्या व्यक्तींचे नियमन करणारा धर्म आहे. माणूस हा एकाचवेळी आत्मभान असलेला, स्वतःच्या हिताची कल्पना असणारा व ते साधू पहाणारा प्राणी आहे आणि सामाजिक प्राणीही आहे. आत्मौपम्य बुद्धी असल्या-शिवाय, म्हणजे मला जसे माझे हित साधायचे आहे तसेच इतर माणसांनाही आपापले हित साधायचे असते ही जाणीव माणसाला असल्याशिवाय आणि ह्या जाणिवेतून स्वतःच्या हितसाधनेला मर्यादा घालण्याची क्षमता त्याला असल्याशिवाय माणसांची सामाजिकता अशक्य ठरेल. ही वैयक्तिक हिताच्या साधनेवरील रास्त मर्यादा म्हणजे धर्म. आधुनिक माणसाला परिचित भाषेत बोलायचे तर हा धर्म म्हणजे सामाजिक न्याय होय, आणि वैयक्तिक लोभ आणि द्वेष ह्यांनी प्रेरित न होणारी ज्ञानी माणसे ही न्याय्य मर्यादा ओळखतात; पण न्यायाचे आवाहन सर्व माणसांना असते. निःस्वार्थी, शहाण्या माणसांनी घालून दिलेल्या न्यायाच्या मर्यादेचे प्रामाण्य सर्व माणसे मान्य करतात, अशी स्मृति-महाभारत यांची शिकवण सारांशाने आहे असे मला वाटते. धर्माच्या चौकटीतच व्यक्ती आपापल्या अर्थ-कामाची साधना निर्वेधपणे करू शकतात, व म्हणून धर्म पाळणे आपल्या हिताचे आहे हे ओळखणे हे विवेकशीलतेचे आणखी एक रूप आहे. पण ह्याबरोबरच स्वार्थ दुर्दम्य असल्यामुळे व्यक्तींना मर्यादेत ठेवण्यासाठी समाजात दंडशक्तीची आवश्यकता असते ही गोष्टही पारंपरिक भारतीय शिकवणीत ओळखण्यात आली आहे. अंतरकर म्हणतात त्याप्रमाणे धर्म सर्वात महत्वाचा, नंतर अर्थ व नंतर काम अशी ही शिकवण आहे हे मान्य करायला हरकत नाही. कारण धर्माच्या चौकटीशिवाय अर्थ-काम साधता येणार नाही. पण त्याबरोबरच अर्थ-काम नसतील तर सामाजिक धर्माला आशय, प्रयोजन असणार नाही हेही ओळखले पाहिजे. कांटचा अनुवाद करून असे म्हणता येईल की, अर्थ-कामाशिवाय धर्म रिक्त, निराशय राहील आणि धर्माशिवाय अर्थ-काम आंधळा राहील. (त्याचप्रमाणे कामाशिवाय अर्थ रिक्त राहील आणि अर्थाशिवाय काम आंधळा राहील.)[४]

(एक लहानसा मुद्दा. धर्म, अर्थ, काम ह्या पुरुषार्थांच्या परिगणनाच्या पारंपरिक क्रमातच धर्म सर्वात महत्वाचा आहे असे अभिप्रेत आहे असे अंतरकरांचे म्हणणे आहे. मग धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष ह्या क्रमाप्रमाणे मोक्ष सर्वात कमी महत्वाचा आहे असे मानावे का?)

मोक्ष एका बाजूला आणि धर्म-अर्थ-काम हा त्रिवर्ग दुसऱ्या बाजूला ह्यांच्यांत ताण आहे असे मी म्हटले आहे. अंतरकरांचे म्हणणे असे दिसते की, सांख्य तत्त्वज्ञान हे प्रातिनिधिक तत्त्वज्ञान आहे असे मी धरून चालल्याने मोक्ष आणि त्रिवर्ग ह्यांच्यात ताण आहे असे मला वाटते, पण "उपनिषदातील मोक्षसंकल्पना विश्वात माणूस परका आहे

म्हणून त्यातून सुटका करून घ्यावी या दृष्टीवर अवलंबून नाही. उलट, जीव आणि जगत्... या द्वैताच्या बूडाशी एकच आनंदमय ब्रह्म आहे.... ब्रह्मात्मैक्यबोध म्हणजे मोक्ष.... अशा प्रकारे (उपनिषदांनी) धर्म-अर्थ-काम या त्रिवर्गाशी मोक्षाचा सांधा जुळविला आहे." हे वाचूनही माझी अडचण दूर होत नाही. ही अडचण मांडण्याची एक रीत अशी : ज्ञानासाठी ज्ञानाची साधना करणे आणि ज्ञान प्राप्त करून घेणे हे सात्त्विक कामाचे एक रूप आहे. ह्या कामतृप्तीला त्रिवर्गात स्थान आहे. ह्या ज्ञानाला लौकिक ज्ञान म्हणूया. आता समजा जीव अज्ञानापासूनं मुक्त होऊन ब्रह्माशी एकरूप झाला; ब्रह्ममय झाला. मग तो ज्ञानमय होतो. 'सत्यं ज्ञानम् अनन्तं ब्रह्म'. ह्या ज्ञानाला ज्ञान$_2$ म्हणूया. आता ज्ञान$_2$ म्हणजे लौकिक ज्ञानाचे परिपूर्ण स्वरूप आहे का? असे मानता येणार नाही कारण लौकिक ज्ञान विशिष्ट विषयाचे असते. उलट ज्ञान$_2$ मध्ये विषयी आणि विषय असा भेदच नसतो. ज्ञान$_2$ हे लौकिक ज्ञानाचे परिपूर्ण स्वरूप नव्हे. ते वेगळ्या प्रकारचे ज्ञान आहे. सामान्यपणे असे म्हणावे लागते की, त्रिवर्गाची परिपूर्ण अशी प्राप्ती म्हणजे मोक्ष नव्हे. मोक्ष त्रिवर्गाची जागा घेतो. नदी सागरात विलीन होणे हे नदीचे साफल्य असते असे म्हणता येईल. पण ह्या साफल्याच्या अवस्थेत, ज्या नदीचे ते साफल्य आहे ती नदीच नसते. मग हे कुणाचे साफल्य आहे? त्रिवर्गाची अधिकाधिक प्राप्ती करीत जाण्याच्या वाटेवरचा अखेरचा टप्पा म्हणजे मोक्ष, असे मानता येत नाही. मोक्षाची साधना करणे म्हणजे एक वेगळीच वाट धरणे असते. त्रिवर्ग आणि मोक्ष यांचा मेळ कसा घालायचा हा यक्षप्रश्नच आहे; पण त्याचे उत्तर तर्काने मिळणार नाही, अनुभवी मोक्षमार्गी ते देऊ शकतील, असे मला वाटते.

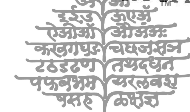
शेवटचा लहानसा मुद्दा असा : मी (रेगे) उदारमतवादी (लिबरल) आहे असा निर्देश अंतरकरांनी आपल्या लेखाच्या अखेरीस केला आहे आणि त्या संदर्भात दि.के. बेडेकरांनी उदारमतवादाची जी दोन 'चुकी'ची गृहीते नमूद केली आहेत ती उद्धृत केली आहेत. मी उदारमतवादी आहे ही गोष्ट खरी आहे; पण उदारमतवादाची कांटने केलेली मांडणी मी स्वीकारतो. ह्या मांडणीप्रमाणे समाज स्वायत्त आणि विवेकशील अशा व्यक्तींचे एक मंडळ असते. ह्या मंडळाचा सदस्य असलेली प्रत्येक व्यक्ती स्वतःचे हित साधताना सार्विक नियमांशी सुसंगत ठरेल अशा रीतीनेच ते साधत असते. हे सार्विक नियम **प्रत्येक व्यक्ती स्वतःसाठी** आणि **इतर सर्वांसाठी** घालून देते. ह्याचा अर्थ असा की, प्रत्येक व्यक्ती स्वायत्त असते आणि इतर सर्वांच्या स्वायत्ततेची कदर करते. अशा समाजाची कल्पना ही नैतिक परिकल्पना (Idea) आहे असे म्हणता येईल. म्हणजे प्रत्यक्षात जो समाज असेल तो कितपत नैतिक आहे ह्याचे मापन करणारा तो मानदंड आहे. बेडेकरांनी दिलेली गृहीते अशी आहेत. 'समाज ही स्पर्धेने जगणाऱ्या एकाकी व स्वार्थप्रेरित स्वतंत्र व्यक्तींची आवळ्याची मोट असते'. आणि 'खासगी किंवा वैयक्तिक आचरणाचे निरपवाद स्वातंत्र्य असावे असे हा व्यक्तिवाद मानतो.' ही गृहीतकृत्ये मी स्वीकारीत नाही. ह्या अर्थाने मी उदारमतवादी नाही.

टीपा :

१. *यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।*
यत्तपस्यासि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ।।
श्रीमद्‌भगवद्‌गीता, ९, २७.
सर्वच कर्मे जर ईश्वरार्पण करायची असतील तर ती अपवित्र असणार नाहीत, शुद्ध असतील ही खबरदारी घ्यावी लागेल. "अहो येता-जाता, उठता-बसता, कार्य करता.... इ.

२. प्रॉटेस्टंट ख्रिस्ती नीतीचा उत्कट आविष्कार मिल्टनच्या 'On this Blindness' ह्या सुनीतात आढळतो. ईश्वराने दिलेल्या सर्व शक्तींचा वापर ईश्वराची सेवा करण्यासाठी झाला पाहिजे ही ह्या नीतीमार्गाची वृत्ती आहे.
"..... One talent which it is death to hide
Lodged with me useless though my soul more bent
To serve therewith my Maker and present My true account....."

३. प्रा. वा.शि. आपटे ह्याच्या *संस्कृत-इंग्लिश डिक्शनरी* (संपादक : पी.के गोडे व जी.सी. कर्वे) ह्या कोशात 'नीति' ह्या संस्कृत शब्दाचे अर्थ असे दिले आहेत.
नीति – guid-ence, direction, management; 2. conduct, behaviour, course of action; 3. propriety, decorum; 4. policy, prudence, wisdom, right course; 5. a plan, contrivance, scheme; 6. politics, political science, statesmanship; 7. righteousness, moral conduct, morality; 8. the science of morality,





morals, ethics, moral philosophy; 9. acquirement, acquisition; 10. giving, offering, presenting; 11. relation, support.
ह्यांतील ७. आणि ८. हे अर्थ 'नीती' ह्या मराठी शब्दाच्या प्रचलित अर्थाशी जुळणारे आहेत; पण येथे एक गोम आहे. ह्या अर्थांच्या समर्थनार्थ कोशकरांनी पुढील पंक्ती उदधृत केली आहे.

निन्दन्तु नीतिनिपुणा यदि वा स्तुवन्तु ।

आणि ह्या पंक्तीत 'नीती'चा अर्थ, morality असा नाही. भर्तृहरीचा सवंध श्लोक असा आहे :

निन्दन्तु नीतिनिपुणा यदि वा स्तुवन्तु ।
लक्ष्मीः समाविशतु गच्छतु वा यथेष्टम् ।।
अद्यैव वा मरणमस्तु युगान्तरे वा ।
न्याय्यात् पथात् प्रविचलान्ति पदं न धीराः ।।

शेवटच्या ओळीचे वामन पंडितांनी केलेले भाषांतर असे आहे :

सन्मार्ग टाकून भले न जाती.

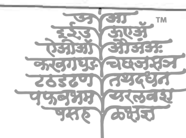
येथे 'नीतिनिपुण' ह्याचा अर्थ व्यवहारकुशल असा आहे. 'moral path' ही संकल्पना 'न्याय्य पथ' ह्या शब्दांनी व्यक्त झाली आहे. व्यवहारकुशल लोक काही म्हणोत, धीट लोक न्याय्य पथ सोडीत नाहीत असा भावार्थ आहे.

४. ह्या संदर्भात पुढील श्लोक महत्वाचे ठरतात :

एकमेवं पृथग्दृष्ट्वा धर्मार्थौ काममेव च ।
न धर्मपर एव स्यान्न चार्थपरमो नरः ।
न कामपरमो वा स्यात्सर्वान्सेवेत सर्वदा ।।
धर्मं पूर्वं धनं मध्ये जघन्ये काममाचरेत् ।
... कामं पूर्वं धनं मध्ये जघन्ये धर्ममाचरेत् ।
... धर्मं चार्थं च कामं च यथावद्वततां वर ।
विभज्य काले कालज्ञः सर्वान्सेवेत पण्डितः ।।

महाभारत, आरण्यकपर्व,
३,३४-३८-४१.







कादंबरीकार आणि रूपाचे भान

भालचंद्र नेमाडे

"हल्ली ते तसलं मरहट्टी वर्णन चालायचं नाही. आता आंग्लविभूषित वाचकांच्या मनोविनोदनार्थ इंग्रजी ढंगाचं वर्णन आवश्यक आहे."

– फकीर मोहन सेनापती, *छ मण आढ्या गुंठ्या* (१८९८), पृ. २५.

फकीर मोहन सेनापती या उडिया कादंबरीकारांच्या मराठी-बद्दलच्या बोधवाक्याने मी बीजभाषणाची सुरुवात करीत आहे. फकीर मोहन सेनापती हे ह.ना. आपटे यांचे समकालीन, पण वाङ्मयीन दृष्टीने ह.ना. आपटे यांच्यापेक्षा कितीतरी मोठे असे कादंबरीकार होत. फकीर मोहन सेनापती यांचे स्थान बंगाली कादंबरीकारांपेक्षाही खूप मोठे आहे. त्यांच्या *छ मण आढ्या गुंठ्या* या १८९८ साली लिहिलेल्या कादंबरीत चंपा नावाच्या एका चमचमीत अशा स्त्रीचे वर्णन करताना केलेले हे विधान आहे : मराठी पद्धतीचं वर्णन कसं आहे हे आपण भाषांतरात पाहा. सरळ सरळ, ठोक, फार उपमा इ. न वापरता, असे वर्णन ते करतात. आणि मग त्यांच्या लक्षात येते की, हे मराठी पद्धतीचं वर्णन आपण केलं आहे. पुढे इंग्रजी वळणाचं वर्णन आहे. डोळे कशासारखे, अमुक कशासारखे इ. पुढे पानभर वर्णन आहे. हे मराठी शैलीबद्दलचं १८९८ सालचं वर्णन आहे. त्या काळात मराठी सगळीकडे ऐकले जात असावे. बरेच ओडिया लेखक मराठी मूळाचे आहेत. बरेच मराठी ते वाचत असावेत. मराठी शैलीची अशी वर्णने, उल्लेख सगळीकडे येतात. बरेच रोखठोक, परखड वर्णन मराठी लेखक करत असावेत असा माझा कयास आहे. उदा. बंगालीमध्ये 'ऑथेल्लो'चं रूपांतर 'मराठी सरदार' म्हणून केलं आहे याचा आपल्याला अभिमान वाटला पाहिजे. ऑथेल्लो म्हणजे तिकडचा जो 'निग्रो' त्याच्याशी जुळणारा मराठा. रोखठोक, अतिशय पराक्रमी स्पष्टवक्ता. पंचवीस वर्षांपूर्वी महाराष्ट्रीय लोकांना 'निग्रोसारखे' म्हटल्यामुळे राग आला असता. कारण आपण आर्य आहोत असा आपला गैरसमज आहे; इतरांचा तसा नाही. ते आपल्याला ऑथेल्लो-सारखे समजतात. आतापर्यंत जी वर्णनं आली आहेत, तंजा-वरच्या तमीळ साहित्यात, बंगाली साहित्यात त्यावरून हे लक्षात येईल. बारगी ही आपली जी छाप (इमेज) होती ती आपण घालवली, असा माझ्या बीजभाषणाचा सूर आहे. आता एकविसावे शतक सुरू झाले म्हणताना आता जे कुणी आहेत त्यांनी ती शैली परत आणणं, या घालवलेल्या शैलीचं पुनर्रचन करणं तातडीचं झालं आहे असा माझ्या बीजभाषणाचा शेवट आहे.

नवं वर्ष/शतक/सहस्रक येणार, येणार असा धोशा लोंढामाध्यमांनी (प्रसारमाध्यमांनी) फार पूर्वीपासून लावल्यानं कधी हे नवं शतक एकदाचं येतं हे आपण पाहातच होतो. असे बिनबुडाचे विषय टी.व्ही.-वर्तमानपत्रांना लागतातच. तसे ते राजकारण्यांनाही लागतात. पण मराठी साहित्यिकांनाही ह्या एकविसाव्या शतकाचे डोहाळे लागून राहिलेले दिसतात. हे आपलं जागतिकीकरण होऊ लागल्याचं एक लक्षण म्हणता येईल. ह्यात एक रशियावादी कवी रा. नारायण सुर्वे *जाहीरनामा* (१९७५) मध्ये एका कवितेत वारंवार मोठ्याने पुकारून म्हणत होते, 'दोस्तहो, ह्या शतकाची संध्याकाळ सुरू होत आहे.' 'दोस्तहो' म्हटल्याने, ते आपल्यालाच उद्देशून असावं, आणि आपल्याला दोस्त म्हटल्यामुळे आपल्याला हे पटलंच पाहिजे की शतकाची संध्याकाळ सुरू होत आहे. ह्याउलट दुसरे एक अमेरिकावादी कवी रा. दिलीप चित्रे यांनीसुद्धा

श्रीमती नाथीबाई दामोदर ठाकरसी महिला विद्यापीठाच्या मराठी विभागातर्फे 'मराठी कादंबरी' या विषयावर झालेल्या चर्चासत्रातील बीजभाषण.

शतकाचा संधिकाल सात-आठ वर्षांपूर्वीच सुरू करून टाकला होता. खरे तर रोजचा संधिकाल पाच-सात मिनिटांचा धरला तर आणि गुणाकार बरोबर आला तर शतकाचा संधिकाल पाच-सहा महिन्यांपेक्षा जास्त होत नाही. म्हणजे साधारण जुलै-ऑगस्टमध्ये संधिकाल व्हायला हरकत नव्हती. पण सात वर्षांपूर्वीच किंवा वीस वर्षांपूर्वीच शतकाचा संधिकाल आटोपण्याची घाई मराठी साहित्यिकांना झाली. शिवाय, हे कालगणनेचं ग्रेगरियन पंचांग आपण सोयीसाठी मान्य केलं तरी, आपल्या जुन्या युधिष्ठिर पंचांगाप्रमाणे हे पाचवं सहस्रक होईल आणि आपल्या शक कालगणनेनुसार आता १९२१ वे वर्ष चालू आहे. मुद्दा असा की, असं नव्या वर्षाची/शतकाची वाट पाहात बसणं हे फारशी कर्तबगारी नसलेल्या समाजाचं लक्षण असतं. विसाव्या शतकात तर काही फारशी मर्दुमकी गाजवता आली नाही. निदान येत्या एकविसाव्या शतकात मराठी लोकांच्या हातून काही घडावं अशी नामर्द इच्छा या नव्या शतकाच्या गोंगाटामागे दिसते. खरं तर सबंध शतकभरात आपण, फकीर मोहन म्हणतात त्या भाषिक शैलीसकट, सगळ्याच अस्सल देशी मराठी शैली घालवून बसलो आहोत. जागतिकीकरणाच्या पुढील काही वर्षांत 'मराठी' असं काही जरी शिल्लक राहिलं तरी आपण समाधान मानलं पाहिजे आणि ते राहातं की नाही हे एकविसाव्या शतकाअखेर आपले वंशज चर्चासत्रात बोलतीलच.

कुठल्याही क्षणापासून मागे पाहणं, अर्थात, आपल्या स्वतःच्या पुढे जाण्यासाठी आवश्यकच असतं. लोक तर वनस्पती आणि मानवाची जनुकं, पृथ्वीची उत्पत्ती, सूर्यमालेची उत्पत्ती इतक्या मागे जाऊन शोध घेऊ लागले आहेत. इतक्या मागे गेल्यामुळे तरी आजच्या माणसाची जडणघडण, घटना कळेल, त्याशिवाय माणूस कळणे कठीण झाले आहे, अशी आजची परिस्थिती आहे. देशीवादावर एक मोठा आक्षेप घेतला जातो की, ही विचारसरणी मागे पाहणारी आहे. पण मागे पाहिल्याशिवाय पुढे जाता येत नाही; कारण त्याच्याशिवाय माणसातले बरेचसे प्रांत अगम्य राहिलेले आहेत. म्हणून या गोष्टीचा शोध घेणं नेहमीच परवडतं. तथाकथित आधुनिक आणि आंतरराष्ट्रीय विशाल बुद्धी धारण करणारे मराठी लोकच तेवढे फक्त पुढे पाहताना दिसतात. पुढे म्हणजे त्यातल्या त्यात अमेरिकेकडे किंवा युरोपाकडे. पन्नासेक वर्षे मागे पाहणाऱ्यांचा, आपल्या चर्चासत्राच्या विषयानुसार – म्हणजे गेल्या अर्धशतकातील कादंबरीविषयी हे चर्चासत्र असल्यामुळे – फायदा म्हणजे ह्या परिप्रेक्ष्यातून आपोआपच मराठी कादंबरीच्या क्षेत्रातल्या सर्व घटना – सामाजिक, राजकीय स्थित्यंतरं, कादंबरीत परावर्तित झालेली आढळतात ती – परस्परसापेक्ष रूप धारण करतात. त्या काळात युगप्रवर्तक म्हणविणारे कादंबरीकार आज क्षुद्र दिसतात. उदा., फडके, खांडेकर, माडखोलकर वगैरे. दुर्लक्षिलेले कादंबरीकार महत्त्वाचे ठरतात – उदा., साने गुरुजी, भाऊ पाध्ये वगैरे. कोणत्या दिशेने मराठी समाज जातो आहे हेही समजून घेण्यासाठी कादंबरीसारखे दुसरे सत्यवादी माध्यम नाही.

हे युग म्हणजे गेलं अर्धशतक कादंबरीचंच होतं असं आपल्याला आज म्हणता येईल. कारण, राजवाड्यांच्या शब्दांत, 'राष्ट्रांच्या स्वभावावर ज्या ग्रंथांचा प्रभाव जास्त आहे असे' ह्या काळातले ग्रंथ, अनेक सर्वेक्षणांनुसार, कादंबऱ्याच आहेत. जी काय तीन-चार सर्वेक्षणे मला माहीत आहेत त्यानुसार जास्तीत जास्त वाचली जाणारी पुस्तके कादंबऱ्याच आहेत, आणि त्यांचा राष्ट्राच्या स्वभावावर परिणाम होणे हे उघड आहे. नाटकं आणि लघुकथा त्यात अजिबात येत नाहीत. कविता आणि आत्मचरित्र, किंवा विनोद, ह्यासारखं उपसाहित्य मात्र बरंच वाचलं जातं. त्याचाही परिणाम होत असेल; परंतु ह्या काळातल्या कादंबऱ्या वाचल्या नाहीत तर महाराष्ट्र कळला असं म्हणता येणार नाही. असं असूनही कादंबरीत उत्तुंग शिखरं निर्माण झाली असं म्हणता येणार नाही. आजपर्यंत अशी शिखरं रशियन, त्या खालोखाल क्रमानं फ्रेंच, स्पॅनिश, जर्मन, सगळ्यात शेवटी अमेरिकन, भाषांमध्ये मोठ्या प्रमाणावर निर्माण झाली. मराठी त्यात नाही. मराठीप्रमाणेच इतर भारतीय भाषांमध्येही एखादी उत्कृष्ट कादंबरी लिहून बाकी कचरा भरपूर लिहिणारे कादंबरीकार सर्वत्र दिसतात. प्रेमचंद, तकषी शिवशंकर पिल्ले, बशीर, शिवराम कारंथ, पन्नालाल पटेल, गोपीनाथ मोहंती, साने गुरुजी, भाऊ पाध्ये, अमृता प्रीतम वगैरे गेल्या पिढीतल्या ह्या सर्वांनीच एक किंवा दोन श्रेष्ठ दर्जाच्या कादंबऱ्या प्रत्येकी लिहिल्या. पण ह्या कोणालाही कादंबरीचे रूप विस्तारता आले नाही. याची काही कारणे असणार, आणि ती कारणे, पुरोहित म्हणतात त्याप्रमाणे, आशयद्रव्यात व आशयद्रव्याच्या बांधणीत किंवा आकारात शोधावी लागतील. तो मुद्दा स्वतंत्रपणे विचारात घेता येईल. पण आपण हे आधी मान्य केले

अनुक्रमणिका

पाहिजे की, मराठी कादंबरीकारांना मराठी कादंबरीचे रूप विस्तारता आले नाही.

आता नीट पाहू गेल्यास गेल्या पन्नास वर्षांत कादंबरीला जन्म देणारी, आधार देणारी सामाजिक कारणे पुढीलप्रमाणे सांगता येतील : (१) वाढता मध्यमवर्ग (गेल्या पन्नास वर्षांत तो आपल्याकडे अस्तित्वात आला, वाढला). (२) सर्व थरांत शिक्षणाचा प्रसार – हे वाचकांची संख्या वाढण्याच्या दृष्टीने आवश्यक ठरते. कारण किमान हजार, दोन हजार लोकांनी तरी कादंबरी वाचावी लागते. चार-पाच लोकांनी वाचली तर ती कादंबरी ठरत नाही. कवितेला हे चालू शकते. दोन लोकांनी वाचले तरी चालते. कादंबरीला मोठा वाचकवर्ग लागतो. तो शिक्षणाच्या प्रसारामुळे निर्माण झाला. (३) शिक्षणामुळे निर्माण झालेली डोळस जाणिवांची पिढी, वेगाचे शहरीकरण – कादंबरी हा मुख्यत: शहरांनी जोपासलेला प्रकार आहे. (४) त्याखालोखाल, भेदरहित सर्वसमभाषी समाजाची वाढती गरज – सेक्युलर समाज, तोही आपल्याकडे मोठ्या प्रमाणावर आहे. (५) व्यक्तींना स्वतंत्र करून टाकणारे नवे औद्योगिक व्यवसाय – हेही आपल्याकडे मोठ्या प्रमाणावर सुरू झाले. पूर्वी शेती हा एकच व्यवसाय; तोही सर्वांनी मिळून करायचा. अशा समाजात कादंबरी निर्माण होत नाही. एकंदरीने, अशा व्यक्तिवादी रचना आपल्याकडे गेल्या पन्नास वर्षांत मोठ्या प्रमाणावर झाल्या. हे बदल कादंबरीला पोषक असेच आहेत. एकाच कालखंडात इतक्या उत्तमोत्तम कादंबऱ्या लिहिणारे लेखकही मराठीत पूर्वी आढळत नाहीत. निदान आज एकेक कादंबरी लिहून ह्या वाङ्मयप्रकाराची परिपक्व जाण दाखवणारे अनेक लेखक आजच्या पिढीत आहेत. ही त्यातली काही नावे आहेत – शेषराव मोहिते (*असं जगणं तोलाचं*), विश्वास पाटील (*झाडाझडती*), सुरेश शिंदे (*सर्जा*), राजेंद्र मलोसे (*स्वप्नपंख*), अरविंद रे (*सात पावले उलटी*), दिलीप भावसार (*गोबर*), भीमराव वाघचौरे (*रानखळगी*), गणेश आवटे (*पानगळणी*), बाबाराव मुसळे (*पखाल, ठाल्या* वगैरे), बाबा भांड (*दशक्रिया*), सदानंद देशमुख (*तहान*). हे गेल्या काही वर्षांतले नवे कादंबरीकार. या सर्वांनी कादंबरीच्या रूपाची उत्कृष्ट जाण दाखवली. पण दुर्दैव असे की, यांना कादंबरीकार म्हणता येत नाही. एक कादंबरी लिहिणे तसे सोपे असते. पण कादंबरीकार म्हटला की त्याची वेगळी व्याख्या करावी लागते. एकूण सगळ्या समाजाच्या अंतःस्तराच्या सगळ्या जाणिवा कथनाच्या द्वारे व्यक्त करणारा असा तो लेखक असतो. हे तसे नाहीत. मराठी जीवनाची एखादी बाजू यांनी मांडली असेल. संपूर्ण मराठी जीवन ज्यांनी आपल्या आयुष्यभराच्या ह्यातीत पुढे आणले असे हे लोक नाहीत. त्यामुळे त्यांना कादंबरीकार म्हणता येत नाही. तरी यांना चांगली जाण आहे, असे म्हणता येते. याशिवाय कादंबरीकार म्हणता येतील असे श्याम मनोहर, रंगनाथ पठारे, राजन गवस, आनंद यादव असेही काही आहेतच. ह्या सर्वांच्या मराठीतल्या अस्तित्वामुळे कादंबरीच्या वाचकाची जी खास जमात मराठीत निर्माण झाली तशी अस्सल कादंबरी वाचकांची जमात पूर्वी नव्हती. (ह्या जमातीचे लोक सलग प्रदीर्घ वेळ ठिय्या मारून उत्सुकतेने गंभीर कादंबऱ्या वाचतात.) लघुकथा किंवा वर्तमानपत्रं वाचणाऱ्यांपेक्षा ही जमात वेगळी असते. जाति-धर्म-लिंग-वय-वर्ग-पंथ-राजकीय गट इत्यादींना छेद देणारा हा स्वतंत्र अभिरुचीचा वर्ग असतो.

असे असून, आणि बाजारातही कादंबऱ्यांना सर्वाधिक चांगले दिवस असून, मराठीत, आणि एकूण भारतीय भाषांमध्ये, उत्तुंग कादंबरी-शिखरे निर्माण करणारे लोक गेल्या पन्नास वर्षांत झालेले दिसत नाहीत.

सर्वांत महत्त्वाचे कारण म्हणता येईल ते म्हणजे कादंबरीच्या रूपासंबंधी खुद्द कादंबरीकारांसकट सर्वांच्याच संकल्पना स्पष्ट असल्याचा पुरावा दिसत नाही. वर्तमानपत्रात लिहिणाऱ्यांना आपण काय लिहिले याची कल्पना असते. कविता लिहिणाऱ्यांना ती असते. स्वत:साठी, स्वत:च्या भाषेच्या आकारासाठी. तसे कादंबरीकारांचे नाही, किंवा वाटत नाही. खरे तर पंचवीस वर्षांपूर्वी मराठीत व अन्य भारतीय भाषांमध्येही रूपवादी म्हणवणाऱ्या लेखक-समीक्षक-संपादकांची दहशत होती. वीस वर्षांपूर्वी पॉप्युलर प्रकाशन, रा.म.द. हातकणंगलेकर आणि शिवाजी विद्यापीठाच्या मराठी विभागाचे प्रमुख रा.गो.मा. पवार यांनी 'मराठी साहित्याच्या प्रेरणा आणि प्रवृत्ती' संबंधीचे काही प्रश्न धसाला लावण्यासाठी एक चर्चासत्र कोल्हापूर येथे आयोजले होते. रा.म.सु. पाटील यांच्या मते, 'असे चर्चासत्र पुन्हा होणे नाही'. एक तर आयोजक रा.गो.मा. पवार यांनी चर्चासत्रात वाचले जाणारे निबंध आधीच लिहवून घेऊन चक्रमुद्रित सर्व आमंत्रितांना वाचण्यासाठी पाठविल्या-शिवाय चर्चासत्र भरवू नये असे काटेकोर धोरण अवलंबिले. त्यामुळेच घोटाळा असा झाला की, ह्यातील काही निबंध

अनुक्रमणिका

वाचून महाराष्ट्रातले प्रमुख रूपवादी, सौंदर्यवादी, लघुकथावादी समीक्षक, संपादक, लेखक इतके गांगरून गेले की, कोल्हापुरला येण्याची आरक्षणे असूनही ते ऐनवेळी चर्चासत्राला आले नाहीत. हे चक्रमुद्रित निबंध न वाचता आलेले काही *सत्यकथा* गटाचे धाडसी लोक चर्चासत्रात आपली रूपवादी बाजू नीट मांडू शकले नाहीत. एकाने आपले उत्तर *अनुष्टुभ*कडे धुळ्याला पाठवले; परंतु नंतर, कंपोज झालेला तो मजकूर मोडायला लावून, रा. पुरुषोत्तम पाटील यांना सर्वानुमते तयार (ड्राफ्ट) केलेले उत्तर छापायला दिले. रा. पाटील यांच्याकडे ही दोन्ही उत्तरे आहेत. फॉरमॅलिझमच्या अभ्यासकांना ती कळीची आहेत. ह्यातला दुसरा एक लेखक चोरून बरेच दिवस कुरकुर करत होता. परंतु उघडपणे कोणी रूपवादाची अस्सल बाजू मांडू शकला नाही. अशा भित्र्या, अर्धपंडिती आणि सुस्त अभिरुचीगटाच्या लोकांचा रूपवाद तरी अस्सल होता काय? की, यांचा रूपवाद समाजापासून अंतर ठेवण्याची एक युक्ती होती, असा प्रश्न साहित्याच्या इतिहासकारांना यापुढे पडेल. कारण या प्रवृत्तीमुळे मराठीत एकूण रूपासंबंधीच शंका निर्माण झाल्या. रूप असणे आणि रूपवादी असणे यात फरक आहे. रूपासाठी दर युगात ठासून भांडावे लागते. मराठीत रूपाची आवश्यकताच साहित्यविचारातून नाहीशी झाली. गेल्या पंचवीस वर्षांत रूपाविषयी चांगले चर्चासत्रही झाले नाही. मागे वळून पाहताना, गेल्या पन्नास वर्षांत मर्ढेकर-रेगे यांच्यापासून आजपर्यंत मराठी कवींनाच तेवढी रूपाची जाण असल्याचे दिसते. मात्र कादंबरीकारांना कितीही बरे दिवस आले तरी रूपाची साधी जाणीवही दिसत नाही. हे मराठी कादंबरीचे सर्वांत मोठे दुर्दैव म्हणता येईल.

गेल्या पन्नास वर्षांतल्या महाराष्ट्रातल्या वेगवान सामाजिक स्थित्यंतरांमुळे, साहित्यनिर्मितीमध्ये नवा जोश आणून देणाऱ्या आक्रमक आशयद्रव्यापुढे अशा कादंबऱ्यांच्या रूपरेषा दुय्यम ठरल्या. आशयद्रव्य सर्जनशील आहेच, पण रूपरेषाही सर्जनशील लागते. आकारास सर्जनशीलतेची गरज असते हे भान हळूहळू नाहीसे झाले. ज्वलंत संघर्षद्रव्याला पोटात घेऊन त्यांना टिकाऊ आकार देणाऱ्या स्फोटक चिन्हांची संरचना निर्माण करण्याची क्षमता नाहीशी झाली. ही कादंबरी-काराची जबाबदारी असते. सतत बदलती, लवचिक, अस्थिर अशी बहुपेडी, बहुपदरी, भौमितिक आकृती नव्याने निर्माण करण्याची क्षमता गद्यपरंपरेत क्षीण होत आली. पद्यपरंपरेत सुदैवाने अजून तीव्र स्वरूपात जिवंत आहे.

याची उत्कृष्ट उदाहरणे 'दलित' म्हणवणाऱ्या मराठी साहित्यात सापडतात. ह्या अर्धशतकातल्या मराठीचे वैभव ठरलेल्या त्या क्षेत्रात जुनेच वाङ्मयप्रकार, इतरांनी पाडलेले पायंडे, हाताशी येतील ती रूपे घेऊन दलित आत्मचरित्रे, आत्मकथा किंवा आत्मकथने अविचारी पद्धतींनी पुढे आली. ('दलित' म्हणणे मला मान्य नाही, पण इतर म्हणतात म्हणून मी हा शब्द योजला आहे.) ह्यातल्या आशयाच्या नवीनतेवरच त्यातली काही थोडी वाचनीय राहिली, बाकी उपसाहित्य म्हणून तत्कालीन महत्त्वाची फक्त राहिली. अशा साहित्यात निर्माता फक्त साक्षर असावा लागतो, बाकी कुठेच बौद्धिक तोशीस लागत नाही. रूपनिर्मितीसाठी आवश्यक ते चिंतन आणि मेहनत, दोन्हीची अशा साहित्यनिर्मितीसाठी गरज नसते. आत्मचरित्राला तर काहीच आवश्यक नाही असे झाले आहे.

समग्रलक्ष्यी (मॅक्रो) स्वरूपाचे विशील सामाजिक उलाढालींचे तात्कालिक विषय हे तर आशयसूत्रातसुद्धा जिरू नये इतके सुटे सुटे सापडतील अशा कादंबऱ्या गेल्या पचंवीस वर्षांत बेसुमार झाल्या. अनंत कदम यांच्या *स्रोत* आणि *किडे* नंतरच्या सर्व कादंबऱ्या, बाबाराव मुसळे यांच्या कादंबऱ्या -- बाबाराव मुसळे हे अतिशय वास्तव लिहिणारे पण नुसता विषय, आनंद यादवकृत *झोंबी*नंतरच्या कादंबऱ्या, रंगनाथ पठारे यांची *ताम्रपट*, राजन गवस यांची *कळप*, श्याम मनोहर यांची *कळ* – हे सर्व नमुने जमवलेल्या सामग्रीची कथानकं ढकलत नेणं एवढंच साधतात. व्यक्तिचित्रणप्रधान किंवा घटनाप्रधान वर्णनपरता, प्रसंगनिष्ठ कथन, त्या त्या प्रदेशातील भाषा अशा घटकांच्या ढळढळीत वापरामुळे आशयाच्या रूपहीनतेवर अंकुश ठेवणाऱ्या रूपतत्त्वांची कदर हे कादंबरीकार करताना दिसत नाहीत. कादंबरीकाराला आविष्काराची दर्शनी बाजू आपल्या जवळची द्यावी लागते. संरचनांचे आकार ठरवावे लागतात. कॅलिडोस्कोपसारखा कोन बदलला तरी ते देता येतात. आशयाव्यतिरिक्त कादंबरीत महत्त्वाचे कार्य करणाऱ्या, रूपबंधाच्या आकृत्या, शैली आणि कथनतंत्रे – ह्या व अशा रूपतत्त्वांबद्दलची बेपर्वाई त्या कादंबऱ्यांना मोठ्या प्रमाणावर भोवते. जवळपास सर्वच ग्रामीण म्हणवणाऱ्या कादंबऱ्या ह्या प्रकारामुळे अवाचनीय ठरल्या आहेत आणि आश्चर्य म्हणजे खुद्द कादंबरीकारच ह्या अवाचनीयतेला

जबाबदार आहेत. ह्या बेबंदशाहीला आधार म्हणून 'दलित साहित्य', 'ग्रामीण साहित्य' असे अशास्त्रीय वाङ्मयप्रकारही कोणत्याही सिद्धान्ताशिवाय मराठीत रूढ करून टाकल्याने ह्या कादंबऱ्या आताच रुमालबंद होऊन गेल्या आहेत.

कादंबरीसारखा निव्वळ निर्मितीलाच दीर्घकाळ घेणारा वाङ्मयप्रकार, त्या आधीचा गरोदरपणा आणि नंतरच्या संगोपनाचा प्रदीर्घ काळ मिळून, लिहिणाऱ्याला मोठीच एकांताची आवश्यकता सूचित करतो. गेल्या चाळीस वर्षांत लघुकथा, ललित लेख, वर्तमानपत्री टिपणे, दिवाळी अंकांचे असे छोटेखानी मजकूर लिहिणाऱ्या आणि ऊठसूट वर्तमानपत्रे भरणाऱ्या लेखकांनी कादंबरीच्या निर्मितीला प्रतिबंधक आणि अपायकारक अशा अनेक वाङ्मयीन रूढी पाडून ठेवल्या आहेत. दिवाळी अंकांचा ससेमिरा, मासिक-वर्तमानपत्रांचा पुरवठ्यासंबंधीचा क्षुद्र पत्रव्यवहार, साहित्यसंमेलनांचा दरवर्षीचा वांझोटा गाजावाजा, शाळा-कॉलेजे-विद्यापीठांमधले वाङ्मयीन कार्यक्रम, गॅदरिंग, शिबिरे, साहित्य-संस्थांमधले कार्यक्रम आणि व्याख्यानमाला, रिकामटेकड्या श्रीमंत नागरिकांनी ठेवलेले बक्षिसांचे वितरण समारंभ, चर्चासत्रे वगैरे वगैरे भानगडी म्हणजे मराठीतल्या फुटकळ लिहिणाऱ्यांनी आणि लघुकथा-लेखकांनी कायम स्वरूपाच्या कादंबरीविरोधी चळवळी म्हणून उभारून ठेवल्या आहेत की काय असं वाटतं. कादंबरी ही दीर्घकाळ चालणाऱ्या युद्धासारखी, लेखकांना कागदाच्या ढिगाशी जखडून ठेवणारी भयस्वप्नासारखी आणि अमानुष अशी कृती असते.

मराठी समाजानं लेखकाची, गोंजारता येण्यासारखी प्रतिमा उभी करून ठेवल्यानं मोठा कादंबरीकार निर्माण होणं नजीकच्या काळात तरी कठीण दिसतं. मराठी लोकांची अशी प्रतिमा पूर्वी नव्हती. ऑथेल्लो (मूर) ही प्रतिमा होती. ती परत आणल्याशिवाय कादंबरीलेखन शक्य नाही, अशा मताचा मी आहे. समाजाला सतत टोचण्या लावणं हे मोठ्या कादंबरीकाराचं प्रमुख कार्य म्हटलं जातं. समाजाला अस्वस्थ करीत जाग आणणारा, जागं ठेवणारा ही कादंबरीकाराची प्रतिमा असते. (पण कादंबरीकार म्हणजे कादंबरी 'लिहिणारा' नव्हे; एकच कादंबरी पुन्हा पुन्हा लिहिणारे आहेत.) देशभक्तिपर वगैरे तर तो लिहूच शकणार नाही. देशभक्ती हे कादंबरीच्या विरुद्ध जाणारे तत्त्व आहे. कादंबरीकार हा पहिला 'राष्ट्रवादा' विरोधी आवाज उठविणारा वर्ग होय.

लेखकाच्या एकंदर ज्ञानशक्तीला आव्हान देणारा कादंबरी हा एक सतत विस्तारशील वाङ्मयप्रकार आहे. माणूस स्वतः विस्तारत जातो. अवाढव्य शरीरं असलेल्या ह्या वाङ्मय-प्रकाराला मिळेल ते आधी पोटात ढकलून मग उरलेल्या वेळात रवंथ करणे नैसर्गिक ठरते. कादंबरी जे खाते ते अतिशय रूक्ष असते. हे विषय कवितेत येऊ शकत नाहीत इतके वाईट, असुंदर, निषिद्ध समजले जाणारे – बोलू नये असे – विषय असतात. ह्यातूनच, अत्यंत रूक्ष वास्तवाचीही ललित रूपात मांडणी होत असते. कादंबरीकाराला कोणतीही सामाजिक वा वैयक्तिक बाब वर्ज्य नसते. कोणतेच नैतिक मूल्य, पथ्य नसते. हे इतर वाङ्मयप्रकारांबाबत म्हणता येत नाही. फॅसिस्ट कादंबरीही लिहिता येते. हे आपल्याला इतिहासावरून दिसेल. कोणत्याही राजकीय प्रणालीची मर्यादा नसते. कोणत्याच प्रवृत्तीचे सोवळे नसते. अर्थातच, वापरणाराला प्रचंड सामर्थ्य देणारा हा प्रकार आहे. हे सामर्थ्य नीट वापरले नाही तर सलमान रश्दीसारखे लपावे लागते. हे सामर्थ्य नीट वापरणे ही कादंबरीकाराची जबाबदारी असते. आपण समाजाचा भाग उरलो पाहिजे. ह्या सगळ्या वास्तव गोष्टी पूर्णपणे कल्पित अशा कादंबरीच्या जगात स्थानांतरित करताना कथनाच्या तंत्रांनी दीर्घकाळ टिकेल अशी आभासात्मक संरचना निर्माण करावी लागते. ती कितीही कल्पित, कितीही 'खोटी' असली तरी तिची कसोटी वास्तवनिष्ठच असते. वास्तवतावादही मोठ्या प्रमाणावर रोमँटिक, अद्‌भुत होऊ शकतो. विलास सारंगांनी पूर्वी एका लेखात असे म्हटले होते की, आता वास्तववादाचे दिवस संपले. आता 'मॅजिक रिॲलिझम' सुरू होत आहे. पण मॅजिक रिॲलिझम हा मुळात रिॲलिझम असतो हे त्यांच्या लक्षात तेव्हा आले नसावे. अनेक बारीकसारीक वास्तव गोष्टी या अद्‌भुताच्या पातळीवर जाऊ शकतात. ह्याची अनेक उदाहरणे फ्लॉबेरपासून आपल्या समोर आलेली आहेत. आणि अद्‌भुत असे स्वतंत्रपणे काही निर्माण करता येत नाही; ते कादंबरीच्या संरचनेतच असतं. कादंबरीतलं वातावरण आपल्यासमोर येणे हे मॅजिक रिॲलिझममधले अंगभूत तत्त्व आहे. मुद्दाम अद्‌भुत लिहायची गरज नसते. मॅजिक रिॲलिझम हा रिॲलिझमच्या विरोधात जाणारा प्रकार नाही. वास्तवाच्या पोटातूनच तो आलेला असतो. कारण वास्तवाच्या प्रकाशझोतातले जांभळ्याच्या वरचे (ultra-violet) आणि तांबड्याच्या खालचे (infra-

red) वास्तव हे अद्‌भुताचे बोधन करते. वास्तवाचे आकलन विस्तारणे हेही कादंबरीचे एक कार्य असते. म्हणजे हा सर्व खटाटोप शेवटी सत्यदर्शनासाठी करायचा असतो. 'खोटे' बोलायचे, वास्तवाच्या, अद्‌भुताच्या परी दाखवायच्या ते माणूस कसा आहे ते कळण्यासाठी. त्यामुळे शास्त्रीय ज्ञानाला पर्याय म्हणून कादंबरीतले, प्रातिभज्ञानाने संपादलेले सत्य मोलाचे समजले जाते. कादंबरीतले ज्ञान शास्त्रीय ज्ञानापेक्षा वेगळे. पण सत्यदर्शनच. मोठमोठ्या कादंबरीकारांनी लावलेले शोध हे आइन्स्टाइनने लावलेल्या शोधाइतकेच महत्त्वाचे आहेत.

आपण ज्या जगात वावरतो त्या जगाचे पूर्णत्व वास्तवदर्शीपणाने सांगणारा कादंबरी हा एक शोध असतो. हे पूर्णत्व निव्वळ ऐतिहासिक किंवा निव्वळ भौगोलिक नसते; तर कादंबरीच्या काळात जे जे बसवता येतील त्या सर्व घटकांचा रूपात समावेश करून घेण्यावर पूर्णत्व अवलंबून असते. मराठी कादंबरीकारांच्या या पूर्णत्वाच्या क्षमतेवर मराठी कादंबरीचे भवितव्य अवलंबून आहे. या पूर्णत्वाच्या क्षमतेची पूर्ण जाण आल्याशिवाय, realismचा शोध लावल्याशिवाय पुढे जाता येणार नाही. आपल्याच समाजाच्या आत अनेक घटक आहेत ज्यांचा शोध अजून आपण लावलेला नाही. मराठी समाजच आपल्याला समजला नाही हे नव्या कादंबऱ्यांवरून दिसते. समाज सतत बदलत असतो; म्हणजे, दर वर्तमानकाळातला समाज हा परिवर्तनपूर्व समाजच असतो. परिवर्तनोत्तर समाजाची चाहूल ज्या कादंबरीकाराला आधीच लागली, तो आजच त्याबद्दलची दिशा मांडत असतो. हा द्रष्टेपणा असलेला कादंबरीकार उद्याच्या पिढीचे परिप्रेक्ष्य आजच दाखवतो. यासाठी उद्याच्या वास्तवाची कसोटी मानावी लागते.

सुदैवाने, ह्या सर्व उलाढाली आपल्या अंतर्व्यवस्थेत पचवूनही कादंबरी ही अजूनही ललित साहित्याचा म्हणजे कलेचा प्रकार समजली जाते ही दिलासा देणारी गोष्ट आहे. कुरूप गोष्टी स्वीकारून सुंदर करण्याचे सामर्थ्य टिकवणे, वाढवणे आणि उद्याच्या समाजाला दिशा देणे हे आजच्या कादंबरीकाराने केले पाहिजे तरच तो टिकू शकेल. याचे कारण कादंबरीच्या मूलभूत रूपनिर्मितीत असते. परंपरेने एक आदर्श असा कादंबरीच्या रूपाचा नमुना दिलेला असून दर कादंबरीत या नमुन्यात बदल घडतात. तरीच नमुन्याच्या संरचनेशी दर कादंबरी आपले नाते टिकवून ठेवत असते.

हे रूपाचे भान मराठी कादंबरीला तातडीने येणे आवश्यक आहे.



लेखक परिचय

- **भालचंद्र नेमाडे** : इंग्रजीचे निवृत्त प्राध्यापक; निवृत्त प्राध्यापक, टागोर तौलनिक साहित्य अध्यासन, मुंबई विद्यापीठ; एक ज्येष्ठ कवी, कादंबरीकार व समीक्षक; **पत्ता** : बी-४०१, निलेश अपार्टमेंट, मिठागर रोड, कांदरपाडा, दहिसर (प.), मुंबई ४०० ०६८.
- **श्यामला वनारसे** : मानसशास्त्र विषयाचे काही वर्षे अध्यापन; व्यक्तिमत्त्व विकास, मानवी-औद्योगिक संस्थांचे सुयोग्य व्यवस्थापन या क्षेत्रात प्रशिक्षण व सल्लामसलत या स्वरूपाचे सध्या कार्य; ललित वाङ्मय, नाटक, चित्रपट आदि ललित कला यांचा अभ्यास व लेखन. **पत्ता** : ५, आवर्तन, हिलव्ह्यू सोसायटी, ४६/४ पौड रस्ता, पुणे ४११ ०३८

दुष्काळ, भूकबळी आणि दारिद्र्य

अमर्त्य सेन

आंतरराष्ट्रीय मजूर संघटनेच्या (आय.एल.ओ.) 'जागतिक रोजगार कार्यक्रमां'तर्गत या प्रबंधाचे खास लेखन करण्यात आले. १९८१ मध्ये ते प्रथम प्रकाशित झाले. सामाजिक उद्दिष्टे आणि नैतिक मूल्ये व आदर्श यांच्या आधारावर आर्थिक व्यवहारांची रचना व्हावी, अर्थशास्त्र हे नीतिनिरपेक्ष, इष्ट व योग्य सामाजिक उद्दिष्टांशी देणे-घेणे नसलेले शास्त्र नाही व नसावे, ही दृष्टी अलीकडच्या काळात रुजविण्याचे, ती पाश्चात्य अर्थशास्त्रज्ञांच्या मेळ्यात जागतिक पातळीवर प्रतिष्ठित करण्याचे कार्य पार पाडण्यासाठी अमर्त्य सेन यांचा लौकिक आहे. या प्रबंधातील विवेचन हा त्यांच्या विचार-व्यूहाचा एक महत्त्वाचा भाग मानला जातो.

पुस्तकाच्या मथळ्यात 'दारिद्र्य' (पॉव्हर्टी) या शब्दाच्या जोडीने 'एन्टायटलमेंट' हा शब्द जाणीवपूर्वक योजलेला आहे. 'एन्टायटल'चा अर्थ एन.बी. रानडे यांच्या *दि ट्वेन्टिएथ सेंच्युरी इंग्लिश-मराठी डिक्शनरी*मध्ये 'अधिकार-पात्र करणे' असा दिला आहे, तो सर्वाधिक योग्य आहे. '(अमूक एक गोष्ट/वाटा मिळण्यास) अधिकार-पात्र असणे' (वा गोष्ट/वाटा यांवर हक्कदारी असणे), एवढा अर्थ 'एन्टायटलमेंट' या शब्दात सामावलेला आहे. दारिद्र्य आणि अधिकार-पात्रता यांच्यातील घनिष्ट आंतरसंबंध हा या प्रबंधाचा विषय आहे.

या संकल्पनांच्या सहाय्याने बंगालमधील १९४३चा दुष्काळ, इथिओपियामधील १९७३-७४चा दुष्काळ, बांगला देशातील १९७४चा दुष्काळ, व आफ्रिका खंडातील साहेल प्रदेशातील १९७२- ते १९७४च्या दरम्यानचा दुष्काळ यांचे स्पष्टीकरण देण्यात आले आहे. पुस्तकाच्या शेवटी तज्ज्ञांसाठी जोडलेल्या परिशिष्टांमध्ये केलेले विवेचन त्यातील गणिती भाषेमुळे सर्वसामान्य वाचकास समजण्यास अशक्य असले तरी, पुस्तकाच्या मुख्य भागातील मांडणी जवळजवळ पूर्णपणे गणिती ज्ञान नसलेल्या व्यापक वाचकवर्गाला सुद्धा समजावी अशा भाषेत सहेतुकपणे केली आहे. प्रस्तुत शोधनिबंधातील विश्लेषण दुष्काळ निवारणासाठी आखावयाच्या विविध व्यावहारिक उपाययोजनांच्या संदर्भात अत्यंत मूलगामी व अर्थपूर्ण आहे, असा लेखकाचा ठाम विश्वास आहे, व तसे स्पष्टपणे म्हणण्याचे धारिष्ट्य आत्मस्तुतीचा काहीसा दोष पत्करूनही प्रस्तावनेच्या अखेरीस लेखकाने दाखवले आहे.

पुस्तकाच्या मथळ्यात 'दुष्काळ' आणि 'डिप्रिव्हेशन' हे दोन शब्दही येतात. 'दुष्काळ' या शब्दाचा अर्थ 'अन्नधान्याचा कमालीचा तुटवडा व त्यामुळे ओढवणारी उपासमार, हालअपेष्टा व काही वेळा पडणारे भूकबळी' असा सरळ व सोपा वाटतो; पण ही समज केवळ वरकरणी बरोबर आहे, हे दाखवून देणे हा अमर्त्य सेन यांच्या प्रबंधलेखनामागील एक प्रमुख हेतू आहे. उपासमार, भूकबळी, सारे काही गमावले जाणे यांचा संबंध अन्नधान्याच्या कमालीच्या तुटवड्याशीच दर वेळी असत नाही; पुष्कळदा अन्नधान्य उपलब्ध असते, पण त्यापासून माणसे वंचित राहतात; आणि या वंचितावस्थेचा ('डिप्रिव्हेशन'चा) संबंध अधिकार-पात्रतेविषयक धारणा व व्यवहार यांच्याशी असतो, हा त्यांचा एक मुख्य निष्कर्ष आहे.

नोबेल पारितोषिक विजेते अर्थशास्त्री प्रा. अमर्त्य सेन यांची अर्थशास्त्रीय विश्लेषणाला सामाजिक जाणीव व नैतिक संवेदनशीलता यांची जोड देण्यावद्दल ख्याती आहे. *पॉव्हर्टी अँड फॅमिन्स* हा त्यांचा प्रबंध गाजला. मोठे दुष्काळ पडतात तेव्हा भूकबळी पडतात ते अन्नपुरवठा कमालीचा कमी पडतो म्हणून, या शिष्टमान्य समजुतीला छेद देण्याचे काम या प्रबंधाने पार पाडले; अन्न मिळावे या पायाभूत मानवी गरज वा हक्क यांपासून सामाजिक-आर्थिक व्यवस्थेच्या संरचनात्मक वैशिष्ट्यांमुळे तसेच मूल्य-व्यूहामुळे लोक वंचित ठेवले जातात म्हणून, समोर अन्न असूनही तेथपर्यंत हात पोचू न शकल्याने भूकबळी जातात, या विदारक वास्तवावर अभ्यासपूर्ण विश्लेषणाद्वारे नेमकेपणाने बोट ठेवले. या प्रबंधातील त्यांच्या विवेचनाचा परिचय येथे करून दिला आहे.

परिचयकार : वेणू/वसंत पळशीकर

पहिल्या प्रकरणात 'दारिद्र्य' आणि 'अधिकार-पात्रता' यांच्यातील आंतरसंबंधांचे सुबोध व मौलिक तात्त्विक विवेचन आहे. पोटाला पुरेसे अन्न मिळाले नाही की उपासमारीची अवस्था येते. पण उपासमारीची अवस्था समाजात अन्नधान्याची उपलब्धता पुरेशी आहे का नाही या गोष्टीशी संबंधित नाही. अन्नधान्य बाजारात वा अन्यत्र असतानाही माणसे 'अन्नाला महाग' होऊ शकतात, होतात. म्हणजेच अन्न व माणसे यांच्यातील **संबंधाविषयी** उपासमारीविषयक विधाने खरे तर आपणास काही सांगत असतात. अन्नाला माणसे महाग का व केव्हा होतात? समाजमान्य व्यवहार व धारणा यांनुसार माणसे अन्नापर्यंत पोचू शकत नाहीत, ते मिळण्यास ती अधिकार-पात्र नसतात, म्हणून अन्नाला महाग होतात. अन्न मिळण्याची अधिकार-पात्रता कशामधून येते, या बाबीच्या खोलात जाणे म्हणून आवश्यक ठरते.

काय वैध आहे या विषयीच्या शिष्टमान्य सामाजिक नियमांच्या आधारे बांधण्यात येणाऱ्या अधिकार-पात्रतेची एक साखळी असल्याचे आपणास आढळते. अन्नावरील माझी मालकी आणखी कशावर तरी माझी मालकी (वा अधिकार-पात्रता) वैध म्हणून स्वीकृत असण्यावर अवलंबून असते. असे दुवे एकाला दुसरा जोडले जाऊन जी साखळी तयार होते तिचे एक टोक माझ्या हाती माझी 'मालकी' असलेले अन्न येण्यात होते. हा साखळीसंबंध स्पष्ट करण्यासाठी सेन बाजारपेठेवर आधारित मुक्त अर्थव्यवस्थेतील (प्रायव्हेट मार्केट इकॉनॉमी) पुढील उदाहरण देतात.

समजा, पावाच्या एका लादीवर माझी मालकी आहे. या मालकीला मान्यता का मिळते? कारण, माझ्या मालकीच्या पैशांच्या मोबदल्यात मला ती मिळालेली असते. त्या पैशांवरील माझ्या मालकीला मान्यता का मिळते? कारण, माझ्या मालकीची एक वेताची छत्री विकून मला मिळालेले ते पैसे असतात. त्या वेताच्या छत्रीवरील माझ्या मालकीला मान्यता का मिळते? कारण, ती माझ्या श्रमाने, माझ्या शेतजमिनीवरील वेत वापरून मी ती बनवलेली असते. त्या शेतजमिनीवरील माझ्या मालकीला मान्यता का मिळते? कारण, माझ्या वडिलांकडून वारसा हक्काच्या कायद्यानुसार ती मला मिळालेली असते. माझ्या वडिलांच्या त्या शेतजमिनीवरील मालकीला मान्यता का मिळते? – अशी प्रश्नांची साखळी हवी तेवढी मागेमागे लांबवता येण्यासारखी आहे. हक्कदारीच्या साखळीतील प्रत्येक दुवा एका प्रकारच्या मालकीचा संदर्भ देऊन दुसऱ्या प्रकारच्या मालकीची वैधता किंवा कायदेशीरपणा स्पष्ट करतो. एका टप्प्यावर स्वतःच्या श्रमाचे फळ चाखण्याच्या पायाभूत अधिकाराचा त्यामध्ये उल्लेख असतो. (या ठिकाणी हक्कदारीच्या संबंधांचा अर्थ वास्तववादी चौकटीत लावण्यात आला आहे. आदर्शवादी चौकटीत अर्थ लावायचा झाल्यास खाजगी मालकी योग्य की अयोग्य इथपासून चर्चेला सुरुवात करावी लागेल.)

खाजगी मालकीच्या बाजारपेठेत मान्यता पावलेल्या अधिकार-पात्रतेच्या संबंधांमध्ये खालील प्रकारच्या संबंधांचा समावेश मुख्यत्वेकरून होतो; १) व्यापारावर आधारलेली अधिकार-पात्रता : असा व्यापार दुतर्फा किंवा अनेकतर्फी असू शकतो. अ व ब दोघांना परस्परांच्या मालकीच्या वस्तूची गरज असल्यास दुतर्फी व्यापार शक्य होतो; परंतु अशा प्रकारे गरजांचा दुहेरी संयोग अस्तित्वात नसताना सुद्धा एका व्यक्तीबरोबरच्या व्यापारात आपल्याला येणारी तूट दुसऱ्या व्यक्तीबरोबरच्या व्यापारातील आधिक्याने भरून काढणे शक्य असल्यास अनेकतर्फी व्यापार अस्तित्वात येतो. दोन्ही प्रकारच्या व्यापारातून आपल्या वस्तूच्या मोबदल्यात दुसऱ्याच्या वस्तूंवर अधिकार प्राप्त होतो. २) उत्पादनावर आधारलेली अधिकार-पात्रता: स्वतःच्या मालकीची उत्पादनसाधने वापरून किंवा भाडोत्री उत्पादनसाधने वापरून आपण जे उत्पादन काढतो त्याची मालकी आपल्याला मिळते. ३) स्वकष्टार्जित : स्वतःच्या श्रमावर अधिकार प्रत्येकाला असतो. याच्या सहाय्याने व्यापाराधारित अधिकार किंवा उत्पादनाधारित अधिकार आपण मिळवू शकतो. ४) वारसा हक्काने किंवा मृत्युपत्राद्वारे किंवा देणगीद्वारे मिळालेली अधिकार-पात्रता. वर वर्णिलेले संबंध हे तसे सरळ स्वरूपाचे आहेत; पण यापेक्षा कितीतरी अधिक गुंतागुंतीचे संबंधही असू शकतात. उदा. एखाद्या मालमत्तेचे फळ चाखण्याचा अधिकार आपल्याला असला तरी, त्या मालमत्तेचा व्यापार करण्याचा अधिकार आपल्याला नसतो, किंवा एखाद्या देशातील कायद्यानुसार मृत्युपत्र करण्याआधी एखादी व्यक्ती मरण पावल्यास त्या व्यक्तीची स्वकष्टार्जित संपत्ती तिच्याशी सर्वात जवळचे नाते असलेल्या नातेवाईकास मिळू शकते, किंवा सापडलेल्या वस्तूंच्या बाबतीत, अन्य व्यक्तींना त्या वस्तूंवर आपला मालकीहक्क शाबित करता आला नाही, तर जिला त्या वस्तू सापडल्या असतील ती

अनुक्रमणिका

व्यक्ती त्या वस्तूंची हक्कदार बनते. खाजगी बाजारपद्धतीवर आधारलेल्या ब्रिटनसारख्या अर्थव्यवस्थेमध्ये सुद्धा दुसऱ्या महायुद्धाच्या काळात रेशनिंग व कूपन-पद्धतीद्वारे शिधावाटप व्यवस्था करण्यात आली होती.

विविध देशांमध्ये, त्या त्या देशांतील अर्थप्रणालींमुळे अधिकार-पात्रता मर्यादित झालेली असते. उदा. समाजवादी अर्थव्यवस्थेत उत्पादनसाधनांच्या खाजगी मालकीला परवानगी नसते. त्यामुळे अशा देशांमध्ये उत्पादनाधारित अधिकार-पात्रतेला मर्यादा पडतात. प्राथमिक स्वरूपाची अवजारे व कच्चा माल वापरून स्वतःच्या श्रमाच्या सहाय्याने निर्माण केलेल्या वस्तूंच्या बाबतीतच अशी हक्कदारी संबंधित व्यक्तींना त्या देशांमध्ये मिळू शकते. भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेमध्ये उत्पादनसाधनांवरील खाजगी मालकी मान्य आहे, एवढेच नव्हे तर या पद्धतीमधील ती एक पायाभूत गोष्ट आहे. भांडवलशाही व समाजवादी या दोन्ही व्यवस्थांमध्ये अमान्य असलेली अधिकार-पात्रता म्हणजे एका व्यक्तीची दुसऱ्या व्यक्तीवरील खाजगी मालकी. फक्त गुलामगिरीच्या अर्थ-व्यवस्थेत अशी मालकी मान्य केली जाते. उत्पादन कार्यासाठी श्रमशक्तीची खाजगी पातळीवर केलेली खरेदी-विक्री समाजवादी व्यवस्थेत अमान्य होते. भांडवलशाही व्यवस्थेत जशा प्रकारची खरेदी-विक्री वैध मानली गेली असली तरी, दीर्घ काळासाठी कराराने श्रमिकांना बांधून घेण्याची बांधिल गड्याची पद्धत भांडवलशाहीत त्याज्य ठरवली जाते. परंतु वेठबिगारीची ही पद्धत मळेवाल्या वसाहतींमध्ये किंवा सरंजामशाही व्यवस्थेमध्ये वैध मानली जाते.

विनिमयाधिष्ठित अधिकार-पात्रता : मालकीच्या वस्तूंच्या विनिमयाद्वारे प्राप्त होणाऱ्या अधिकारामध्ये पुरेशा अन्नधान्याचा समावेश होण्याची व्यावहारिक शक्यता नसेल, तर त्या व्यक्तीला उपासमारीला सामोरे जावे लागेल. बिगर-हक्कदारी हस्तां-तरणाच्या अभावी – उदा. धर्मादाय अन्नवाटपाच्या अभावी – उपासमार अटळ आहे. विनिमयामधून प्राप्त होणाऱ्या हक्कदारीवर प्रभाव पाडणारे घटक खालीलप्रमाणे आहेत. १) व्यक्तीला वेतनी काम मिळण्याच्या आणि ते टिकून राहण्याच्या शक्यतेवर तसेच वेतनाच्या पातळीवर ती अवलंबून असते. २) श्रमाव्यतिरिक्त इतर प्रकारची तिची मालमत्ता विकून तिला काय मिळू शकेल, तसेच ज्या वस्तू तिला विकत घेण्याची इच्छा आहे त्या वस्तूंच्या बाजारातील किंमती, यांचाही प्रभाव यां अधिकार-पात्रतेवर पडतो. ३) स्वतःची श्रमशक्ती व स्वतःच्या मालकीची उत्पादनाची साधने यांच्या साहाय्याने कोणत्या वस्तू ती व्यक्ती निर्माण करते त्यावरसुद्धा ही हक्कदारी अवलंबून राहील. ४) उत्पादनसाधने किंवा उत्पादन-साधनांच्या सेवा खरेदी करण्यासाठी तिला येणारा खर्च व ती विकू शकणाऱ्या उत्पादित मालाचे मूल्य. ५) सामाजिक सुरक्षिततेच्या योजनांपासून तिला मिळणारे लाभ व तिला भरावे लागणारे कर.

उपासमार टाळण्याची कोणत्याही व्यक्तीची क्षमता तिच्या मालकीच्या वस्तू व त्यांच्या विनिमयामुळे मिळणाऱ्या हक्कदारीचे चित्र (mapping) या दोन्हीवर अवलंबून असते. व्यक्तीचे उत्पन्न स्थिर असताना अन्नधान्याच्या पुरवठ्यात घट झाल्यामुळे अन्नधान्याच्या किंमती वाढल्यास, तिच्या विनिमय-हक्कदारीवर प्रतिकूल परिणाम होऊन प्रसंगी तिला भूकबळी बनावे लागेल. या उदाहरणात, अंतिमतः, अन्नधान्याचे अपुरे उत्पादन तिच्या उपासमारीला कारणीभूत झाले असले तरी, या उपासमारीचे नजिकचे कारण तिच्या विनिमय-हक्कदारीत झालेली घट हेच आहे. दरडोई अन्नधान्याची उपलब्धता निर्वाहक्षम पातळीपेक्षा जास्त असली तरी व्यक्तीची विनिमय-हक्कदारी इतर कारणांमुळे खालावू शकते. उदा. समाजातील काही गट अधिक श्रीमंत झाल्यामुळे त्यांची धान्याची मागणी वाढून धान्याच्या किंमती वाढू शकतात, त्यामुळे ज्यांचे उत्पन्न वाढलेले नाही अशा व्यक्तींची विनिमय-हक्कदारी घटते. किंवा काही आर्थिक बदलांमुळे व्यक्तीच्या रोजगार संभाव्यतांवर प्रतिकूल परिणाम होऊन विनिमय-हक्कदारी खालावते. तसेच, धान्याच्या किंमतीतील वाढीपेक्षा व्यक्तीच्या वेतनातील वाढ कमी प्रमाणात झाल्यामुळे किंवा उत्पादनकार्यासाठी वापरलेल्या उत्पादन साधनांच्या किंमती उत्पादित मालाच्या किंमतींपेक्षा जास्त वेगाने वाढल्यामुळेही विनिमय-हक्कदारी खालावू शकते.

व्यक्ती कोणत्या आर्थिक वर्गातील आहेत यावरून त्यांच्या मालकीच्या कोणकोणत्या गोष्टी आहेत यात फरक पडतो, आणि या फरकाचाही व्यक्तींना प्राप्त होणाऱ्या विनिमय हक्कदारीत फरक पडतो. तसेच, उत्पादन-व्यवस्थेची जी ठेवण/तऱ्हा ('मोड्स ऑफ प्रॉडक्शन') असेल तिच्या-मुळेही व्यक्तीला प्राप्त होणाऱ्या विनिमय-हक्कदारीत फरव पडेल.

उदाहरणार्थ, शेतकरी आणि भूमिहीन यांच्यातला फरक हा वर्गीय फरक आहे. एकाजवळ मालकीची जमीन आहे, तर दुसऱ्याजवळ श्रमशक्तीशिवाय काहीच मालकीचे नाही. पण जेव्हा एक भूमिहीन पीक-हिस्सा पद्धतीने (बटाईने) शेत करायला घेतो, आणि दुसरा रोजीवर शेतमजूर म्हणून राबतो, तेव्हा त्या दोघांचा वर्ग एकच असला तरी, त्यांच्या विनिमय-हक्कदारीत अंतर पडते, आणि ते अंतर महत्त्वाचे ठरू शकते. उदा. काही कारणांनी, समजा, शेतीतले धान्योत्पादन एका वर्षी घटले, तर धान्योत्पादन घटते त्याकाळात या दोन पद्धतींमध्ये प्राप्त होणाऱ्या विनिमय-हक्कदारीत मोठी तफावत निर्माण होते. उदा. एखाद्या प्रदेशात चक्रीवादळ होऊन त्या प्रदेशातील सर्व शेतांवरील काही पीक नष्ट झाले, तर त्या परिस्थितीत वेतनी मंजुरांच्या संख्येत कपात केली जाईल व त्यामुळे कामास मुकलेल्या मजुरांची विनिमय-हक्कदारी कोसळून पडेल. या उलट पीक-हिस्सा पद्धतीमध्ये कोणालाही कामावरून काढले जाणार नाही व वादळामुळे एकूण उत्पादन घटले तरी घटलेल्या उत्पादनाचा ठराविक हिस्सा हक्कदारीने त्यांना मिळेल; म्हणजे, अशा परिस्थितीत सुद्धा बटाईदार उत्पन्नाला पूर्णपणे वंचित होणार नाहीत. तसेच, भाताच्या किंवा गव्हाच्या शेतीवर काम करणाऱ्या बटाईदारांना त्यांचा हिस्सा अन्नधान्याच्या स्वरुपात मिळत असल्यामुळे त्यांच्या उपभोगाच्या पातळीवर बाजारातील लहरी किंमतींचा परिणाम होणार नाही. या उलट वेतनी शेतमजुरांच्या बाबतीत दुष्काळाच्या परिस्थितीत धान्याच्या किंमती वाढल्यामुळे, त्यांचे पैशातील वेतन कायम राहिले तरी, वास्तव वेतन घटते. म्हणजेच विनिमय-हक्कदारीचा ऱ्हास होतो. वेतनी शेतमजुरांप्रमाणेच न्हावी, रिक्षा-चालक, विणकर, चांभार इ. स्वयंरोजगारी कारागीरांची विनिमय-हक्कदारी दुष्काळामुळे अन्नधान्याच्या किंमती भडकल्या की, एकदम कोसळते. त्यामानाने अन्नधान्याचे उत्पादन करणारे मालक शेतकरी किंवा बटाईदार शेतकरी अधिक संरक्षित राहतात.

जीवनमानसंरक्षक तरतुदी (सोशल सिक्युरिटी) : बाजाराच्या चौकटीत विभिन्न प्रकारच्या विनिमयांच्या आधारे प्राप्त होणाऱ्या विनिमय-हक्कदारीच्या पलीकडे शासनसंस्था विभिन्न धोरणे व उपाययोजना यांच्याद्वारे काही काही व्यक्ती वा समूह यांना काही काही लाभ मिळण्याचा अधिकार प्रदान करते. समाजातील व्यक्ती व कुटुंबे यांचे जीवनमान एका किमान पातळीवर टिकवून धरता यावे या दृष्टीने केलेल्या या उपाययोजनांना उद्देशून इंग्रजी परिभाषेत 'सोशल सिक्युरिटी' हा शब्दप्रयोग रूढ झालेला आहे. जीवनमान-रक्षणविषयक अशा तरतुदींची उदाहरणे अशी : बेरोजगार व्यक्तींना दिला जाणारा बेकारभत्ता, वृद्धांना निवृत्तीवेतन वा वृद्धापकाळी निराधार योजनेखाली दिली जाणारी नियमित रक्कम (मानवेतन) इत्यादी. औषधोप-चारासाठीचा खर्च दिला जाण्याच्या विभिन्न योजना, रेशनच्या दुकानांमधून अन्नधान्य, डाळी, खाद्यतेल इत्यादी वस्तूंचा कमी किंमतीत होणारा पुरवठा, विशिष्ट समाजघटकांना दिली जाणारी सानुग्रह अनुदाने यांमधूनही अधिकार-पात्रता निर्माण केली जाते. म्हणजे, ही हक्कदारी ज्यांना प्रदान केली असेल त्या कोटीत आपण बसतो असे ज्या व्यक्ती वा कुटुंबे सिद्ध करू शकतात त्यांना विशिष्ट लाभ, वस्तू वा सेवा या रूपात मिळविण्याचा अधिकार प्राप्त होतो. हा अधिकार बजावल्याने जीवनमानात फरक पडतो. ही हक्कदारी प्राप्त होण्यासाठी शर्तींची पूर्तता करावी लागते. बेकार आहोत, वृद्ध आहोत, निराधार आहोत, आजारी आहोत इत्यादी शर्ती पुऱ्या कराव्या लागतात. तात्पर्य, बाजारी विनिमयाधिष्ठित अर्थव्यवहाराच्या चौकटीत प्राप्त होणाऱ्या विनिमय-हक्कदारी-मध्ये शासनसंस्था अनेकानेक व्यक्ती व समूहांना विवक्षित अटींच्या पूर्ततेच्या आधारे जी अधिकची हक्कदारी बहाल करते तिच्यासह हक्कदारीचा एक 'नकाशा' तयार होतो.

खाजगी बाजारव्यवस्थेतून ज्यांना विनिमय-हक्कदारी प्राप्त होत नाही त्यांच्यासाठी पूरक म्हणून ही 'सोशल सिक्युरिटी' व्यवस्था विशेष महत्त्वपूर्ण आहे. श्रीमंत विकसित देशांमध्ये उपासमारीचा अभाव असण्याचे कारण, ते देश श्रीमंत असतात यापेक्षा, मोठ्या संख्येने दीर्घकालीन बेरोजगारीला तोंड देण्याची लोकांवर पाळी येते तेव्हा, सामाजिक सुरक्षिततेच्या व्यवस्थेमुळे, बेकारभत्त्याच्या माध्यमातून अशा रोजगारीला वंचित झालेल्यां-चीही निर्वाहक्षम अन्नधान्यावर हक्कदारी प्रस्थापित केली जाते, हे आहे. वर्तमानकालीन इंग्लंड किंवा अमेरिकेतील बेरोजगारीचे उच्च प्रमाण लक्षात घेतल्यास 'सोशल सिक्युरिटी'च्या कार्य क्रमाच्या अभावी त्या देशांना व्यापक प्रमाणात उपासमार व भूकबळी या परिणामांना तोंड द्यावे लागले असते असे निश्चित-पणे म्हणता येते. केवळ दरडोई उच्च उत्पन्न पातळी व सर्व-सामान्य सांपत्तिक सुस्थिती एवढ्यामुळेच या देशांना उपासमार

अनुक्रमणिका

व भूकबळी टाळता आले असते असे म्हणणे योग्य होणार नाही. 'सोशल सिक्युरिटी' पद्धतीने दिलेली किमान विनिमय-हक्कदारींची हमीच याला कारणीभूत आहे असे सेन म्हणतात.

वरीलप्रमाणेच चीनसारख्या समाजवादी देशांमध्ये सुद्धा दरडोई अन्नधान्याची उपलब्धता उल्लेखनीय प्रमाणात वाढण्या-आधीच उपासमारीच्या समस्येचे निराकारण यशस्वीरीत्या झाल्याचे दिसते. उपासमारीची हकालपट्टी प्रथम आणि धान्योत्पादनातील उल्लेखनीय वाढ त्या नंतर असा क्रम त्या देशात दिसून येतो, हे वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. उपासमारीचा अंत हे हक्कदारी पद्धतीतील बदलाचे द्योतक आहे. 'सोशल सिक्युरिटी' पद्धत, आणि, अधिक महत्त्वपूर्ण म्हणजे, उपासमार टाळण्यांसाठी पुरेशी विनिमय-हक्कदारी देऊ शकेल अशा वेतन पातळीवर हमीपूर्वक रोजगार उपलब्ध करून देण्याची व्यवस्था या दोन्हींमुळे हे घडून आले.

अन्नपुरवठा आणि उपासमारी : आफ्रिकेचा काही भाग वगळल्यास, जागतिक पातळीवर अन्नधान्य पुरवठ्यातील वाढीचा वेग, जगातील बहुतेक सर्व भागांत, लोकसंख्येच्या वाढीच्या वेगाशी मिळता-जुळताच किंवा अधिक जलद आहे. पण यावरून उपासमारीचे पद्धतशीरपणे निराकरण केले जात आहे असे सूचित होत नाही. कारण, वरील चर्चेमध्ये दाखवून दिल्याप्रमाणे, उपासमार केवळ धान्याच्या उपलब्धतेवर अवलंबून नसून अन्न प्राप्त करण्याच्या अधिकार-पात्रतेवर अवलंबून असते. दर डोई अन्नधान्याच्या उपलब्धतेमध्ये उल्लेखनीय घट झालेली नसताना सुद्धा तीव्र उपासमार घडल्याचे वेळोवेळी अनुभवाला आले आहे.

उपासमार केवळ अन्नाच्या *पुरवठ्या*वर नव्हे, तर अन्नाच्या *वितरणा*वर (वाटपावर) अवलंबून असते असे म्हणणे बरोबर असले तरी, ते फारसे उपयोगी ठरत नाही. समाजातील भिन्न वर्गांमध्ये होणारे अन्नधान्याचे विशिष्ट प्रमाणातील वाटप कशामुळे तसे करण्याचे ठरते, हा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. अधिकार-पात्रतेच्या दृष्टिकोनामुळे आपण मालकीच्या आकृति-बंधाशी निगडित प्रश्नांकडे तसेच, तितक्या ठळकपणे नाही पण तेवढ्याच महत्त्वपूर्ण असलेल्या, समाजात कोणाला कशाच्या मोबदल्यात वा कोणत्या शर्तींच्या पूर्ततेच्या बदल्यात काय मिळण्याचा अधिकार मान्य केलेला आहे, – 'विनिमय-हक्कदारी'चा नकाशा काय आहे, – या प्रश्नाकडेही वळतो.

वर्तमानकालीन जगात दर आठ माणसांमागे एक माणूस नियमितपणे उपासमारीचा बळी ठरत आहे. पुरेशा अन्नधान्यावर हक्कदारी प्रस्थापित करण्याची त्याची असमर्थता याला कारणीभूत आहे. अन्नधान्याच्या जागतिक साठ्याशी या उपासमारीचा प्रत्यक्ष संबंध नाही. परंतु दरडोई अन्नधान्याची *उपलब्धता* या साध्या-सोप्या व सुटसुटीत संकल्पनेने आतापर्यंत जगभरच्या शासनकर्त्यांना भुरळ घातली आहे. सर्व लक्ष आजपर्यंत याच संकल्पनेवर केंद्रित केले गेल्यामुळे भूतकाळातील उपासमारी व दुष्काळ-विरोधी धोरणे विशेष फलदायी ठरली नाहीत आणि वर्तमानकालीन दुष्काळनिवारण, उपासमार-विषयक चर्चांना सुद्धा त्यामुळे बाधा पोचताना दिसते.

'दारिद्र्य' विषयक संकल्पना व समज : यांचीही तात्त्विक मीमांसा सेन यांनी केली आहे. पराकोटीच्या दारिद्र्याची अवस्था निरपवाद स्वरूपात वर्णन करावयाची झाल्यास ते वर्णन आपण कसे करू? देह जिवंत राखण्यासाठी अत्यावश्यक तेवढेही अन्न मिळण्याची शाश्वती नसते, तेव्हा दारिद्र्याची ही अवस्था गाठली जाते. दारिद्र्य आणि दारिद्र्य-निवारण या विषयांची चर्चा करताना एक टोक म्हणून दारिद्र्याची अशी व्याख्या करून, ते टोक घट्ट पकडून ठेवण्याचे महत्त्व सेन सांगतात. 'अठराविश्वे दारिद्र्य' असा मराठीत शब्दप्रयोग आहे. इथे फक्त जगण्यासाठी पुरेसे अन्न मिळणे या मर्यादेत विचार नसतो : त्या समाजाच्या कल्पनेनुसार समाजाचा प्रतिष्ठित सभासद म्हणून जगण्यासाठी किमान ज्या गोष्टी – घर, कपडे, अन्न व अन्य काही या स्वरूपात – मिळवयास हव्यात त्यांचा सततच अभाव असला तर हा शब्दप्रयोग वापरला जाईल. म्हणजे, एका मानदंडाशी तुलना अध्याहृत आहे. भारतासारख्या समाजात, समाजातील सर्व जातिजमाती, स्तर व वर्ग यांच्यासाठी एकच समान मानदंड अस्तित्वात नसतो; प्रत्येक घटक-समूहांतर्गत 'दरिद्री' अवस्थेची व्याख्या व वर्णन वेगळी सापडतील; तसेच, अमूक समाज-घटकातल्या कुटुंबाच्या 'किमान पायाभूत गरजा' कोणत्या – ज्या भागल्यावर ते कुटुंब दरिद्री म्हणावयाचे कारण नाही – याविषयी विषमताधिष्ठित समाजात दृढपणे रुजलेल्या धारणा असतात. या प्रकारच्या गुंतागुंतीत आणखी भर पडते ती आत्मनिष्ठ कल्पनेची : कोणाशी तरी तुलना करून माणसे आपण 'दरिद्री' आहोत की नाही हे पुष्कळदा स्वतःशी ठरवीत असतात. या या

गोष्टी आपण विकत घेऊ वा उपभोगू वा त्यांचा संचय करू शकत नाही, त्याअर्थी आपण दरिद्रीच आहोत, असा निवाडा करतात. तर, दुसरीकडे, आदिवासी जमातींचे उदाहरण घेतले तर, शहरी शिक्षित वर्गांच्या दृष्टीला जे जीवन अभावग्रस्त, दरिद्री वाटते, आणि ज्यासाठी काही वस्तुनिष्ठ कसोट्याही ते वापरतात, ते जीवन जगणाऱ्या त्या आदिवासी जमातीतल्या माणसांना 'आपण कसले दरिद्री आहोत' असे वाटत नसते. त्यांच्या कल्पना, मानदंड, मोजमापे वेगळी असतात.

दरिद्री कोणास ठरवावे, दारिद्र्य कसे मोजावे, दारिद्र्य हा विषमतेचाच एक पैलू आहे काय, अशा प्रकारच्या प्रश्नांविषयीच्या विचारामध्ये गुंतागुंत आहेच, आणि सूक्ष्मात जाणे उपकारकही असते. पण स्थलकालनिरपेक्ष, संस्कृती व विचारव्यूह निरपेक्ष अशी एक दारिद्र्याची स्थिती असते, आणि तिचे वर्णन वस्तुनिष्ठरित्या करणे शक्य असते असे सेन ठामपणे म्हणतात. ते पुढे असेही म्हणतात की, या पातळीवरचे दारिद्र्य कोणाला अनुभवावे न लागण्यासाठी कोणत्या उपाययोजना करायला हव्यात याचे महत्त्व कायम राहते. या उपाययोजना करण्यास अग्रक्रम असला पाहिजे.

समाजात कोण कोण 'दरिद्री' आहेत हे कसे ठरवावयाचे, मोजावयाचे? पायाभूत गरजा कोणत्या, त्या भागतात की नाही, हे ठरविणे वाटते तितके सोपे नाही. निवारा ही पायाभूत गरज मानण्याबाबत एकमत सहज होईल; पण सिमेंट क्रॉकिटचे शहरी पद्धतीचे, अमूक इतक्या सोयी असणारे घर ही 'पायाभूत गरज' म्हणता येत नाही. दुसरीकडे, एकेका काळात, विभिन्न समाजघटकांमध्ये व परिस्थितीत लोकांच्या धारणा, चालत आलेल्या समजुती, अपेक्षा, रुजलेल्या संवयी इ. गोष्टींचाही संबंध येतो. आदिवासी जेवढे व जे कपडे वापरून समाधानी असतो तेवढे कपडे वस्त्राची गरज भागवू शकतात असे एका पातळीवर सिद्ध करता येईल; पण ग्रामीण-शहरी समाजांमध्ये वस्त्राची पायाभूत गरज एवढ्याने भागते यावर एकमत होणार नाही, आणि आदिवासी जमातींमधील तरुण पिढीच्या धारणाही बदलत आहेत. पायाभूत गरजा किमान अमूक पातळीवर भागल्या पाहिजेत, त्या भागण्यासाठी ज्या वस्तू ('क़मॉडिटीज') लागतात त्या बाजारातून विकत घ्यावयाच्या झाल्यास उत्पन्न अमूक इतके असायला लागेल, असा हिशेब मांडून, तेवढे उत्पन्न ज्यांचे नाही ते 'दारिद्र्यरेषेखाली' आहेत असे ठरविणे ही एक पद्धत होऊ शकते. पण यात काही उणिवा राहून जातात. पायाभूत गरजांचा खऱ्या अर्थाने पूर्तता होण्याची गोष्ट उपेक्षिली जाऊ शकते. कारण, तेवढे उत्पन्न मिळणारी व्यक्ती ते उत्पन्न वेगळ्याच गोष्टींवर खर्च करून, खऱ्या अर्थाने दरिद्रीच राहील हे अशक्य नाही. तसेच, विभिन्न वस्तूंचे जे गाठोडे सरासरी उत्पन्न-पातळी काढण्यासाठी विचारात घेतले असेल त्या गाठोड्यात नसलेल्या वस्तू घेऊन गरजांची पूर्तता करावयाचे म्हटल्यास उत्पन्न कमी पडेल, किंवा देशातल्या वेगवेगळ्या भागांत विभिन्न थरांमधील लोकांसाठी त्याच एका वस्तूंच्या किंमती (व्यवहारात) कमी-अधिक राहण्यामुळेही उत्पन्न पुरे पडू शकणार नाही. ह्या पेचावर पूर्णपणे समाधानकारक तोडगा नाही, हे सेन सांगतात; पण ही सारी (व आणखीही काही प्रकारची) गुंतागुंत विचारात घेण्याचे महत्त्व उरतेच. कारण, दारिद्र्य-निवारण करण्यासाठी योग्य धोरणे अंगिकारून उपाय योजावयास शासनसंस्था पुढे येते तेव्हा तिने कोणत्याही प्रकारे सरधोपट विचार करणे योग्यही नसते व पुरेसेही ठरत नाही, हे सेन आवर्जून स्पष्ट करतात.

आणखीही एका अंगाने ही गुंतागुंत लक्षात घेणे महत्त्वाचे आहे. बहुतेक माणसे कुटुंबांमध्ये राहतात. एकेका व्यक्तीची वेगळी व्यवस्था करावयाची म्हटले तर किमान गरजांच्या पूर्ततेसाठी जेवढे उत्पन्न लागेल तेवढे चार-पाच माणसे एकत्र कुटुंब म्हणून राहत असले तर लागत नाही. [तसेच, पूर्वी वाड्यात, चाळीत काही सोयी समाईक असत; संडास, स्नानगृह, कपडे धुण्याची जागा, पाण्याची टाकी, अंगण इ. म्हणजे पुन्हा येथे खर्चात कपात होऊ शकत असे. तर, आता, घराघरात 'सेल्फ कंटेन्ड' खोल्या (संडास- बाथरुमसह) बांधल्या जातात, तेव्हा व्यवस्था आणखी जास्त खर्चिक होते.] म्हणजे, जर दारिद्र्यरेषेखाली असलेल्या लोकसंख्येचे प्रमाण मोठे असेल, आणि शासनाने पुढाकार घेऊन दारिद्र्य निवारणाच्या योजना आखावयाच्या असतील, तर तेथे गरजपूर्तीचा कोणता नमूना (मॉडेल) पुढे ठेवून धोरणे-कार्यक्रम राबवावीत याचा खोलात व तपशीलात जाऊन विचार करण्याची आवश्यकता असेलच असेल.

कुटुंब हे एकक म्हणून स्वीकारले तरी, वेगवेगळ्या आकारमानाची कुटुंबे असल्याने त्यांच्यात एक ना एका पद्धतीने सममूल्यता ('इक्विव्हॅलेन्स') प्रस्थापित करावा लागतो. त्या दृष्टीने काही एका पद्धतीने 'प्रौढ माणसे' किती असा हिशेब





घातला जातो; पण एवढे पुरेसे नाही. कुटुंबात वेगवेगळ्या वयाची मुले, वृद्ध माणसे असतात व त्यांच्या गरजाही वेगवेगळ्या असतात. कुटुंब म्हटले तरी, गरजापूर्तीच्या दृष्टीने समत्वबुद्धीने वाटप होत नाही. स्त्रिया व पुरुष, मुलगे व मुली, म्हातारी व कर्ती, नणंद-सून असे भेद केले जातात; अशी सारी गुंतागुंत दृष्टिआड न करण्याचे महत्त्व सेन प्रतिपादतात.

यामध्ये लोकशिक्षण-प्रबोधनात्मक कार्याद्वारे लोकांच्या धारणा, समज, पूर्वग्रह, संवयी, रीतिभाती इत्यादी बदलणे आवश्यक व महत्त्वाचे असेल याकडे सेन यांनी लक्ष वेधले आहे. पोषणाच्या दृष्टीने कोणत्या गोष्टी आहारात असाव्यात, पुरुष माणसांच्या पुढे कष्ट उपसणाऱ्या स्त्रियांची आबाळ करणे गैर का आहे, मुलगे वा मुली यांच्यात भेदाभेद केला का जाऊ नये, अशा मुद्यांवर प्रबोधन करण्याची गरज मोठी आहे. एरवी पैशाच्या रूपात उत्पन्न वाढले तरीही कुपोषण, अनारोग्य या स्वरूपात दारिद्र्य कायमच राहू शकते. तसेच, कुटुंबातील काही सभासद हे दारिद्र्यच भोगत राहू शकतात.

दारिद्र्य निवारण : दरिद्री कोण याची व्याख्या केल्यावर, एकेका समाजात दारिद्र्याने गांजलेले लोक किती आणि या साऱ्या लोकांना दारिद्र्यरेषेच्यावर आणावयाचे झाल्यास त्या सर्वांचे उत्पन्न एकंदर किती रकमेने वाढावयास हवे याचे मोजमाप करण्याचा प्रश्न उरतो. भारताच्या, समजा, ९० कोटी लोकांपैकी ६० कोटी लोक दारिद्र्यरेषेखाली असल्याची मोजदाद केली गेली, तर दर तीन माणसांमागे दोन माणसे एवढे दारिद्र्याचे प्रमाण निघेल. दारिद्र्यरेषेच्यावर येण्यासाठी या ६० कोटी लोकांच्या पदरात एकंदर, समजा, ३००० कोटी रुपये दर वर्षी आणखी टाकायला हवेत असा हिशेब निघाला, तर ही 'उत्पन्न-तूट' म्हणता येईल.

या प्रकारचे हिशेब फार ढोबळ कसे असतात त्याकडे सेन लक्ष वेधतात. एक ना एक कारणाने, पायाभूत किमान गरजा भागविण्याइतक्या वस्तूंचे गाठोडे ज्याला, अर्थव्यवस्थेने वैध म्हणून मान्य केलेल्या अधिकार-पात्रतेच्या जोरावर संपादित करता येत नाही तो दरिद्री, या व्याख्येनुसार समाजात त्या त्या काळात किती लोक दरिद्री आहेत ते एकवेळ काढता येईल; पण या लोकांचे दारिद्र्य दूर करण्याच्या टप्प्यावर, दरिद्री गणल्या गेलेल्या लोकांमध्येही एकमेकांमध्ये अंतर असते, सापेक्षतः एक दुसऱ्यापेक्षा जास्त दरिद्री असतो याची दखल घेतली जाण्याचे महत्त्व सेन ठसवितात. एका अर्थी, सेन गांधीजींच्या परिभाषेतील 'अंत्योदया'ची भूमिका उचलून धरतात असे म्हणता येईल. जो जास्त दरिद्री आहे त्याचे दारिद्र्याचे मान आहे तेवढेच ठेवून (म्हणजेच सापेक्षदृष्ट्या ते अधिक तीव्र करून) जो कमी दरिद्री आहे त्याचे दारिद्र्य आणखी कमी करणे हे खरे दारिद्र्य-निवारण नव्हे, याचे भान ते आणून देतात.

माणसे दरिद्री असली तरी त्यांची नित्य उपासमार होत असतेच असे नाही. ज्यांची नेहमीच उपासमार होत असते ते दरिद्री असतातच असतात, ही उलट गोष्ट मात्र खरी असते. भारतात व इतर अनेक देशांमध्ये कायमचे अर्धपोटी राहून आयुष्य कंठणारे लोक बऱ्यापैकी संख्येने आढळतात; पण त्यांची उपासमारी दुष्काळाशी आपण जोडीत नाही. मग, नेहमीची उपासमार आणि दुष्काळी उपासमार यामध्ये कोणते अंतर आहे? दुष्काळात नेहमीची व्यवस्था कोसळते. हजारोंच्या, लाखोंच्या वाट्याला एरवी जे अन्नाचे गाठोडे रीतीनुसार येत असते ते एकाएकी रिकामे पडल्यासारखे होते. असे घडले म्हणजे 'दुष्काळ' पडलाय असे आपण म्हणतो.

आजवर सामान्यतः असे मानले जात होते की, अन्नधान्याच्या उत्पादनात थोडक्या काळात – एका वा लागोपाठ दोन, तीन हंगामांमध्ये – प्रचंड घट झाल्यामुळे लोकांच्या अन्नपुरवठ्यात खड्डा पडतो. त्यामधून उपासमारी ओढवते व भूकबळी पडतात. ही समजूत ठळकपणे चुकीची असल्याचे सेन यांनी अलीकडील काही मोठ्या दुष्काळांचे विश्लेषण करून दाखवले आहे.

उपासमार टाळण्यासाठी व्यक्तीला अन्नाचे जे गाठोडे मिळावयास हवे ते मिळण्यावर काही एक प्रकारचा व काही एका प्रमाणात त्या व्यक्तीचा अधिकार/हक्कदारी समाजमान्य रीती, कायदेकानू, विशेष उपाय, बाजारातील विनिमय यांद्वारा प्रस्थापित झालेली असते. यात बिघाड झाला, ती कोलमडली, की एरवीच्या तुलनेत कमालीची तीव्र उपासमारी ओढवते. **असा बिघाड होणे वा हक्कदारी कोलमडणे आणि अर्थव्यवस्थेत उपलब्ध असलेला एकंदर अन्न-पुरवठा यांचा संबंध नसू शकतो.** म्हणजे, व्यक्तीचा अधिकार रीतीनुसार टिकून राहिला व त्याला तो पदरात पाडून घेता आला, तर नेहमीपेक्षा

जास्त तीव्र उपासमार काढावी लागणार नाही इतका अन्नपुरवठा समाजात असूनही दुष्काळी उपासमार काही समाजघटकांच्या वाट्याला येऊ शकते. म्हणजेच, अर्थव्यवहाराचे प्रस्थापित नियम, 'कायदा व सुव्यवस्था' यामध्ये कोणताही बिघाड न होता, त्यांची चौकट कायम राहिल्यानेच किंबहुना, अगणित लोकांवर तीव्र दुष्काळी उपासमार कशी ओढवली त्याचे परिणामकारक दर्शन सेन यांनी, १९४३ सालचा बंगालमधील दुष्काळ ('द ग्रेट बेंगॉल फॅमिन'), इथिओपिया देशातील दुष्काळ (१९७२-७४), आफ्रिका खंडातील 'साहेल' प्रदेशातील देशां-मधील अवर्षण व दुष्काळ (१९९८-१९७४) आणि १९७४ साली बांगलादेशात पडलेला दुष्काळ, या चार दुष्काळांचे उदाहरण घेऊन घडविले आहे.

दुष्काळांची मीमांसा : (१) क्रय शक्तीचा नाश : १९४३ सालच्या बंगालमधील दुष्काळात अधिकृत सरकारी अहवाला-नुसार १५ लाख लोक मरण पावले. हा आकडा ३० लाखांपर्यंत त्याच अहवालातील माहितीनुसार पोचतो, असे सेन यांनी म्हटले आहे. १९४३ साली बंगालमध्ये अन्नधान्याची एकूण व दरडोई उपलब्धता १९४१ सालच्या तुलनेत कमी नव्हती; तेव्हा, १९४३ च्या दुष्काळाला अन्नधान्य उपलब्धतेमधील मोठी घट कारणीभूत होती, हा निष्कर्ष अजिबात बरोबर नाही हे तत्कालीन अधिकृत आकडेवारी सादर करून यांनी दाखवून दिले आहे. बाजारात अन्नधान्य उपलब्ध असेल; पण ते मला विकत घेता यायला हवे, आणि विकत घेता येण्यासाठी माझ्या खिशात पैसे हवेत; पण एवढेही पुरेसे नाही. जे पैसे मला माझ्या 'मालकी'च्या वस्तू विकून – मजूर या नात्याने श्रमशक्ती, मच्छिमार या नात्याने मासळी, न्हावी या नात्याने हजामतीचे कुशल काम, कारागीर या नात्याने बांबूची छत्री इत्यादी – मिळतील त्यांच्या बदल्यात मला अन्नाची गरज भागविण्याइतके अन्न – येथे मुख्यतः तांदूळ - - मिळणार की नाही ते बाजारातील किंमतींवर अवलंबून राहील. १९४३ साली तांदळाच्या किंमती आकाशाला जाऊन भिडल्या, तर त्या तुलनेत शेतमजुरी वाढली नाही, कारागिरांच्या वस्तूंचे भाव, मासळीचे भाव, हजामतीचे दर वाढले नाहीत; उलट यांना मागणी कमीच झाली. म्हणजे अन्न मला मिळावे. या प्रकारची अधिकार-पात्रता पार खच्ची झाली, आणि ही गोष्ट कायद्याच्या चौकटीत व अर्थव्यवहारांच्या शिष्टमान्य नियमांना धरूनच घडली. याबाबतीत, कलकत्ता शहरातल्या लोकांसाठी व औद्योगिक कामगारांसाठीपण, शासनाने वेग-वेगळ्या उपाययोजनांद्वारा – 'रेशन' दुकानांमधून खूप कमी दराने पुरवठा, बाजारातल्या भावांवर नियंत्रण, बाजारात भरपूर पुरवठा होत राहील यासाठी ग्रामीण भागातून, परराज्ये यांमधून आयात वगैरे – वाजवी दरामध्ये अन्नधान्य उपलब्ध करून दिल्याने, त्यांच्या मजुरीच्या व वेतनाच्या द्वारे अमूक इतके अन्न विकत घेता येण्याच्या स्वरूपात जी अधिकार-पात्रता पूर्वी निर्माण झालेली होती ती 'दुष्काळा'च्या काळातही टिकवून धरली गेल्याचे सेन यांनी अधोरेखित केले आहे – यामुळे कलकत्त्याच्या लोकांचा उपासमारी व भूकबळी यांपासून बचाव झाला. कलकत्त्याच्या रस्त्यारस्त्यांवर अन्नान्नदशा होऊन जी हजारो माणसे मेली, ती अन्नाच्या आशेने कलकत्त्याला आलेली बाहेरची, खेडुत माणसे होती. तुलनेने, शेतकरी, बटाईदार यांची; ते स्वतः उत्पादन करीत असल्याने, अन्नधान्य विकत घ्यावे लागत नसल्याने, ते कमी पिकले तरी काही ना काही सरळ घरात येत असल्याने, उपासमार कमी झाली. कोणत्या व्यवसायांतील लोकांवर तीव्रतर आघात झाला? तर, तीव्रतम ते तीव्र अशा क्रमाने, मच्छिमार, होड्यांमधून माल ने-आण करणारे, शेतमजूर, 'इतर उत्पादक', बिगर-शेती मजूर, कारागीर असा क्रम लागतो.

अन्नधान्याचा एकंदर पुरवठा फार कमी नाही अशी स्थिती असताना अन्नान्नदशा होऊन ३० लाख लोकांना मरण्याची पाळी का आली? दुसऱ्या महायुद्धाशी संबंधित अनेक क्षेत्रांत एकाएकी मोठ्या संख्येने रोजगार उत्पन्न झाले; सरकारनेच मोठ्या प्रमाणावर नोटा छापून चलनफुगवटा निर्माण केला; त्यामुळे अन्नधान्यासाठी मागणी वाढली, व भाव कडाडले. ग्रामीण भागांमधून 'दुष्काळी' उपासमारीच्या हकीकती कलकत्त्यापर्यंत पोचू लागल्या तशी ग्राहक, शेतकरी, व्यापारी इत्यादींनी मोठ्या प्रमाणावर साठेबाजी केली. यामुळे किंमतींनी आभाळ गाठले. अन्नपुरवठा फार कमी नाही ही सरकारची माहिती होती. ती खोटीही नव्हती. पण उपासमार, भूकबळी यांच्या बातम्या वाढत चालल्यावरही सरकारने, पुरवठा बऱ्यापैकी असूनही ही स्थिती का उत्पन्न झालीय, याची चौकशी, वा तिचे विश्लेषण केले नाही. कारण, अन्नधान्याचा पुरवठा खूप कमी होऊन दुर्भिक्ष्य निर्माण झाल्या-खेरीज दुष्काळी उपासमार होणे व भूकबळी घडणे ही अशक्य





गोष्ट आहे, हा सिद्धान्त ठाम गृहीत होता. त्यामुळे लाखांनी भूकबळी जात असूनही सरकारने दुष्काळ जाहीर केला नाही. दुष्काळी कामे मोठ्या प्रमाणावर काढली नाहीत. वाजवी दरात अन्नधान्य पुरवणारी यंत्रणा उभी केली नाही.

१९४३ सालच्या 'ग्रेट बेंगॉल फॅमिन'ची ही कहाणी. इथिओपियाच्या कहाणीकडे वळूया. १९७२-७३ साली ईशान्य भागात तर १९७४ साली दक्षिण भागात, असे दोन दुष्काळ पडले. पाऊस पुरेसा न झाल्याने अन्नधान्याचे, शेतीचे उत्पादन घटले. यामधून दुष्काळ उत्पन्न झाला; पण याही प्रकरणी, ज्या विशिष्ट भागांना अवर्षणाचा तडाखा बसला ते भाग थोडे होते; अन्यत्र उत्पादन नेहमीसारखे, काही भागात थोडे जास्तच झाले. देशाच्या पातळीवर एकंदर उत्पादनातील घट (१९७२-७३ साली) ८-१० टक्क्यांपेक्षा जास्त नव्हती, हे सेन यांनी दाखवून दिले आहे. ज्या वोलो (Wollo) भागाला अवर्षणाचा सर्वाधिक तडाखा पोचला त्या भागातल्या शेतकऱ्यांच्या शेतात काही पिकले नाही. आपण जे पिकवतो ते सरळ खाण्यासाठी वापरण्याचा अधिकार त्यांना होता; पण उत्पादनच न झाल्याने त्यापासून शेतकरी वर्ग वंचित झाला. बाजारातील धान्याची मागणीही वाढली नाही. कारण, ज्यांची शेती पिकली नाही, त्यांच्यापाशी क्रयशक्तीचाही अभाव होता. म्हणजे, ज्यांची उपासमार होत होती त्यांच्याजवळ धान्य विकत घ्यायला पैसा नसल्याने 'मागणी' उत्पन्न झाली नाही, व मागणीचा दबाव येऊन भाव कडाडतात तसे भावही कडाडले नाहीत. कोणत्या समाजघटकांवर आघात झाला? शेतकरी, भटके गुराखी लोक, आणि मजूर, गडी, मोलकरणी, पाणके, टपरीवाले, दुकानदार, वेश्या, भिकारी वगैरे यांच्यावर. अवर्षणाचा आघात जाणवू लागला तसे शेतकऱ्यांकडे काम करणारे मजूर, आश्रित नातेवाईक, गडीमाणसे, कुळे परवडत नाही म्हणून कामावरून दूर केले गेले. कुळे व अल्पभूधारक यांना तग धरणे अशक्य झाले तसे त्यांनी गुरेढोरे विकली (बरीच मेलीही) आणि ते कामाच्या शोधात प्रदेश सोडून परागंदा झाले. त्यांची बायकामुले पुढे मदत छावण्यांमध्ये दाखल झाली. १९७४ सालच्या इथिओपियाच्या दक्षिण भागातल्या दुष्काळातही शेतकरी व गुराखी-जमाती यांच्यावर सर्वाधिक आघात झाला. दुष्काळात (७२-७३ च्या) शेतकऱ्यांना जमीन व गुरेढोरे विकून स्वत:पाशी क्रयशक्ती निर्माण करून धान्य विकत घेता आले असते; पण इथेही जमिनींच्या व गुराढोरांच्या किंमती पण पडल्या. गुरेढोरे मोठ्या प्रमाणावर मेलीही. कारण, यांचे खरीददार (म्हणजे शेतकरी) त्यांचाही अग्रक्रम अन्नधान्य हा होता व असणे स्वाभाविक आहे. कारागीर, दुकानदार यांची गिऱ्हाईकीच एकदम कमी झाली. कामाच्या शोधात लांबवर गेलेल्या कर्त्या पुरुषमंडळींच्या मागे बायका-मुलांवर उपासमारी ओढवून मोठ्या संख्येने मुले मृत्युमुखी पडली. आश्रित नातेवाईक, गडीमाणसे, शेतमजूर यांच्या वेदखलीबरोबर त्यांची अधिकार-पात्रता नष्ट झाली. काम-धंद्यांच्या अभावी मजुरीचे उत्पन्न नाही; क्रयशक्तीच्या अभावी विनिमय-हक्कदारीही निर्माण होऊ शकत नव्हती. कारागीर, दुकानदार यांची उत्पन्ने ज्या विनिमयावर अवलंबून होती तो विनिमय थांबला. ते हक्कदारीपासून वंचित झाले. असे एक दुष्टचक्र अस्तित्वात आले. मदत-छावण्यांमध्ये प्रवेश, आणि कोणत्याही अर्जित अधिकार-पात्रतेशिवाय अन्नधान्य व इतर गोष्टी पदरात पडण्यावर जगणे-मरणे अवलंबून राहिले.

गुराख्यांच्यावर झालेल्या आघाताची सेन यांनी स्वतंत्र चर्चा केली आहे. ही चर्चा आफ्रिका खंडातील सहारा वाळवंट आणि मध्य आफ्रिकेतील पर्जन्यमय प्रदेश यांच्यामधील कमी पावसाच्या 'साहेल' ('सीमावर्ती' हा अर्थ) प्रदेशातल्या दुष्काळा-संदर्भातही त्यांनी केली आहे. अवर्षणामुळे चारा व पाणी यांचे दुर्भिक्ष्य उत्पन्न झाले की, गुरे मृत्युमुखी पडतात, रोडावतात. सेन यांनी म्हटले आहे की, गुराखी समाज सर्वस्वी गुरांचे मांस वा दूध खाऊन-पिऊन निर्वाह करीत नाहीत. ते गुरे विकून, तुलनेने स्वस्त असलेले धान्य विकत घेऊन गुजराण करतात. दुष्काळात त्यांच्या गुरांना किंमत कमी येते आणि अन्नधान्य महागते. त्यामुळे त्यांची क्रयशक्ती घटते, व उपासमार तीव्र होते.

(२) अर्थव्यवस्थेतील बदल व हक्कदारीवर आघात : शेतीचे आधुनिकीकरण व व्यापारीकरण यामुळे परंपरागत अर्थव्यवस्थेत प्रस्थापित झालेले नाजुक व गुंतागुंतीचे समतोल ढासळतात, आणि त्यामुळे अवर्षणाच्या काळात काही समूहांची दुरवस्था वाढते. इथिओपियातील दक्षिण भागातले गुराखी उन्हाळ्याच्या दीर्घ काळात नदीकाठच्या कुरणांमध्ये गुरे चारत. त्या भागात ऊस व कपाशी यांची शेती मोठ्या कंपन्यांद्वारा होऊ लागल्यावर त्या क्षेत्राचा संकोच झाला. पावसाळी हंगामात ज्या कुरण-





क्षेत्रात गुरे चारली जात ते क्षेत्र विस्तीर्ण असूनही, उन्हाळी कुरण-क्षेत्राचा संकोच झाल्याने पूर्वीसारखे मोठे कळप बाळगणे अवघड झाले. याची किंमत अवर्षण पडले तेव्हा मोजावी लागली. कारण, कळप मोठे असण्यात आपत्तीच्या काळी बचाव होण्याची क्षमता होती ती गेली. निर्यातीसाठी वेगळी व्यापारी पिके शेतीत काढली जाऊ लागल्यावर, कापणी झाल्यावर शेतात गुरांना खायला बरेच काही मिळे, शेते खतावली जात, ते चक्र छेदले गेले. परिस्थितीमधील या बदलामुळे मोठे कळप सांभाळणे कठीण होते. गुरांच्या स्वरूपातील मालमत्ता उणावली की, विनिमयाद्वारे अन्नधान्य संपादित करण्याची क्षमता ऱ्हास पावते. कारण, क्रयशक्तीवर विपरीत परिणाम होतो. देशात अन्नधान्याची सर्वसाधारण उपलब्धता फार कमी नसूनही, बाजारात अन्नधान्य उपलब्ध असूनही, अशा विशिष्ट असंतुलनामुळे विशिष्ट लोकसमूहांना विशेष तीव्र उपासमारीला बळी पडावे लागते.

नगदी पैसा देणारी व्यापारी पिके शेतकरी घेऊ लागतात, व अन्नधान्याबाबतीत ते सर्वस्वी बाजारावर विसंबून राहतात, तेव्हा त्यांचे दुबळेपण एका अंगाने वाढलेले असते. ते जी पिके घेतात ती अवर्षणामुळे नष्ट झाली वा बाजारात विभिन्न कारणांनी भाव गडगडले, की विनिमय-हक्कदारी कमालीची, एकाएकी घटते. अशावेळी अन्नधान्य महागले की, दोन्हीकडून चटका बसतो. कारण, स्वतःच्या शेतात पिकवलेले अन्नधान्य हाताशी नसते. अशा वेळी, क्रयशक्ती उत्पन्न करणारी कामे काढून रोजगार उत्पन्न करण्याची, वा सरळ सरळ अन्नाच्या रूपात मदत पोचविण्याची, वा बेकार निर्वाहभत्ता (पैशाच्या रूपात) मिळण्याची – म्हणजे हक्कदारी उत्पन्न करण्याची– व्यवस्था जागेवर काम करीत नसली की, तीव्र उपासमारी ओढवते. आधुनिकीकरणाचा एक परिणाम राष्ट्रीय सरहद्दी या अभेद्य तटबंधा बनण्यात होतो. तसेच, जंगले, कुरणे, पाण्याचे साठे, वन्य प्राणी या स्वरूपातील नैसर्गिक संसाधने शासकीय मालकीची बनतात, निर्बंध लादले जातात. पारंपरिक व्यवस्थेत, चालत आलेल्या रिवाजांनुसार, आपत्काळात लोक आपल्या गुराढोरांसह स्थलांतर करीत, वा शिकारीचा आश्रय घेत, वा जंगलातील संसाधने वापरीत वगैरे. या प्रकारची परंपरागत हक्कदारी नाकारली जाते व लोकसमूह अडचणीत येतात. (भारतात अभयारण्ये, वनसंरक्षण कायदे, शासकीय निर्णय व नियम इत्यादींमुळे या प्रकारे अन्नधान्य/पोषण प्राप्त करण्याचे पारंपरिक अधिकार हिरावले गेल्याचे, जात असल्याचे अनुभवाला येत आहे.)

बांगला देशात १९७४ साली फार मोठ्या लोकसंख्येला उपासमारीला सामोरे जावे लागले. त्या 'दुष्काळा'ला महापूर कारण झाले. या उपासमारीचीही चिकित्सक कारणमीमांसा सेन यांनी केली आहे. त्यांच्या विश्लेषणानुसार संपूर्ण बांगला देशाचा विचार केल्यास अन्नधान्याची एकंदर व दरडोई, दोन्ही प्रकारची उपलब्धता तुलनेने जरा चांगलीच होती. ज्या तीन जिल्ह्यांना सर्वाधिक तडाखा बसला त्या जिल्ह्यांचीही परिस्थिती चांगली होती. सहा हजारांहून जास्त अन्नछत्रे सरकारने चालविली आणि ४५ लाखांचे भरणपोषण केले : लोकसंख्येच्या ६ टक्के लोकांचे पोषण केले. एवढ्या मोठ्या उपासमारीचे स्पष्टीकरण कसे भरावयाचे? या अन्नछत्रांमधील लोकांचे उपजीविकेच्या व्यवसायानुसार वर्गीकरण करून माहिती संकलित केलेली होती. तिच्यावरून भूमिहीन मजूर व अत्यल्प भूधारक यांचा फार मोठा भरणा अन्नछत्रांवर विसंबून असलेल्या लोकांमध्ये आढळला. महापुरांमुळे फार मोठ्या क्षेत्रावर १९७४ साली शेती करणे अशक्य झाले, तेव्हा भूमिहीन शेतमजूर वर्गाचा रोजगार बुडाला. रोजगार नाही म्हटल्यावर उपासमार ओढवली. कारण, धान्याचा साठा या वर्गाजवळ नसतोच. शेतीतले काम कमी झाले, काम मागणाऱ्यांची संख्या मात्र एकदम खूप वाढली. याचा परिणाम असा झाला की, मजुरीचे दर पडले. म्हणजे, काम मिळाले तरी उपासमार झालीच. अत्यल्प भूधारकांचीही अशीच अवस्था असते. याच काळात अन्नधान्याचे भाव वाढले. कारण, मोठा दुष्काळ पडल्याच्या वार्ता पसरल्या होत्याच. या दोन वर्गांच्या खालोखाल नावाडी व नावांमधून मालवाहतूक करणारे कारागीर, गडीमाणसे, छोटे दुकानदार यांच्यावर उपासमारी ओढवली.

अमर्त्य सेन यांनी आणखी काही निरीक्षणे नोंदवली आहेत. अलीकडच्या काळात छोट्या शेतकऱ्यांच्या हातातून जमिनी जात आहेत. एकूण लोकसंख्येपैकी ९० टक्के लोक ग्रामीण भागात, व ७५ टक्के लोक मुख्यत्वेकरून शेतीवर एक ना एका प्रकारे अवलंबून आहेत. ग्रामीण भागात लोकसंख्येपैकी २५ टक्के माणसे श्रमशक्ती 'विकून' पोट भरणारी आहेत. अलीकडे, पूर्वीप्रमाणे धान्याच्या रूपात मजुरी न देता पैशाच्या रूपात मजुरी देण्याचे प्रमाण वाढले आहे. याचा अर्थ असा

की, मजुरीच्या बदल्यात विनिमय-हक्क म्हणून मिळणारे अन्नधान्य जर घटले तर मोठ्या संख्येने लोकांवर उपासमारी ओढवते. कारण, मजुरीचे दर अन्नधान्याचे भाव वाढण्यासोबत बरोबरीने वाढत नाहीत. सेन म्हणतात, "दारिद्र्यरेषेखालील लोकसंख्येच्या प्रमाणात घट होत असतानाच जे दारिद्र्यात जगत असतात त्यांचे दारिद्र्य मात्र त्याच वेळी अधिक पराकोटीला पोचू शकते. ते पुढे म्हणतात, "shocking disasters can lie deeply hidden in comforting aggregate magnitude". ("एकंदर पातळीवरील मोज-दादीच्या सुखविणाऱ्या पांघरुणाखाली धक्कादायक विध्वंसक आघात खोलवर झाकलेले राहू शकतात.")

समाजातल्या ज्या लोकांची दुष्काळाच्या काळात वा एरवी उपासमार होते त्यांची उपासमार किती झाली, अन्न विकत घेण्याइतके उत्पन्न त्यांच्यापाशी कसे नव्हते, या गोष्टींवर लक्ष केंद्रित करणे पुरेसे नाही. त्यांना पुरेसे उत्पन्न (वा उत्पन्न देणारा रोजगार) का मिळत नाही, त्यांच्या रोजगारासाठी/सेवेसाठी/उत्पादनासाठी मोबदल्यात त्यांना पुरेसे पैसे का दिले जात नाहीत, त्यांचे रोजगार का नष्ट होतात वा झाले, त्यांच्या श्रमाचे मूल्य वा त्यांच्या सेवांचे/उत्पादनांचे मूल्य इतके अपुरे का, यासारखे प्रश्न उपस्थित करण्याचे महत्त्व अमर्त्य सेन यांनी ठसविले आहे. अधिकार-पात्रता वा हक्कदारीचा दृष्टिकोन हा, या अर्थाने, समाजातील प्रत्येक सक्षम, प्रौढ व्यक्तीला पर्याप्त प्रमाणात तिच्या पायाभूत गरजा भागविता येण्याचा अधिकार असतो, आणि व्यवहारात तो पदरात पाडून घेता येईल अशी व्यवस्था असावी, या गृहीत तत्त्वावर अधिष्ठित आहे. आजची व्यवस्था – सामाजिक, आर्थिक, राजकीय व कायदेकानूंची – या बाबतीत कोठे, किती व का अपुरी पडते, याचे विश्लेषण करण्यावर सेन भर देतात. हा पायाभूत जीवनाधिकार बजावता येण्यासाठी हक्कदारींची जी रचना, घट्ट वीण आवश्यक असते ती खंडित कोणकोणत्या कारणांमुळे व परिस्थितीत होते, याकडे राज्यकर्त्यांनी ध्यान देण्याचे महत्त्व ते प्रतिपादतात.

'भारतात अमूक इतके टक्के लोक दारिद्र्यरेषेखाली आहेत' या प्रकारचे विधान अगदी प्राथमिक पातळीवर उपयोगी विधान असले तरी, ते दिशाभूल करू शकते. सेन म्हणतात, 'एक तर, दारिद्र्याच्या स्थितीत लोकसमूह/वर्ग/व्यावसायिक गट वेगवेगळ्या मार्गांनी येऊन पोचलेले असतात, आणि हे मार्ग कोणते हे जाणून घेणे महत्त्वाचे असते. दुसरी गोष्ट, दारिद्र्याची प्रतवारी माहीत असणे, व किती लोक कोणत्या पातळीवर व का दरिद्री आहेत ते माहीत करून घेणे आवश्यक आहे. कोणती परिस्थिती उद्भवली असता कोणावर किती व कसा आघात होईल व उपासमारी ओढवेल हे या माहितीशिवाय कळत नाही, व मग उपाययोजना करणे शक्य होत नाही. दारिद्र्यनिवारणाच्या बऱ्याचशा उपाययोजना/धोरणे दारिद्र्यरेषेच्या अगदी जवळ असलेल्या, सापेक्षतः कमी दरिद्री असणाऱ्यांना रेषेच्या वर आणण्यावर भर देणाऱ्या असतात, हे मार्मिक निरीक्षण सेन यांनी नोंदवले आहे.

सेन यांनी म्हटले आहे की, अधिकार-पात्रता/हक्कदारीच्या परिभाषेत केलेले विश्लेषण हे अर्थशास्त्रीय व्यवहारांच्या अंगाने केलेले विश्लेषण आहे. म्हणजेच, एका अर्थी, हे विश्लेषण अर्थशास्त्राची व अर्थव्यवस्थेची सदोषता उघड करते. त्यांचा भर अर्थव्यवस्थेतील या गंभीर उणिवा दूर करण्यासाठी कायदेकानू, राजकीय निर्णय, सामाजिक संस्था, आर्थिक धोरणे, नैतिक धारणा या सर्व स्तरांवर बदल केला जाण्यावर आहे. ('The entitlement approach concentrates instead on the ability of different sections of the population to establish command over food using the entitlement relations operating in that society depending on its legal, economic, political and social characteristics.')

अमर्त्य सेन यांच्या विश्लेषणामधून, बाजार ही संस्था किती आंधळी, निघृण व अ-नैतिक असते यावरही प्रकाश पडतो. अन्नधान्याचा तुटवडा फार नसतानाही लाखो लोक उपासमारीच्या तडाख्यात सापडू शकतात, कारण बाजार-संस्था एकच प्रश्न करते : ज्या किंमतीत अन्नधान्य उपलब्ध आहे त्या किंमतीला ते विकत घेण्याची क्रयशक्ती तुझ्यापाशी आहे का? 'नाही ना, मग उपाशी मर, जा' असे जणू म्हणत असते. याच नाण्याची दुसरी बाजू म्हणजे, एका बाजूला लोक भुकेने व्याकूळ असताना, भूकबळी जात असताना, त्याच प्रक्रियेचे एक अंग म्हणून काही समूहांची क्रयशक्ती वाढून त्यांची भरभराट होत असते. व्यवहाराच्या शिष्टमान्य रीतींनुसार, कायद्यांच्या चौकटीत – मालकीहक्क, करारानुसार येणारी बंधने, द्यावे लागणारे देणे, विनिमय इत्यादी – होणाऱ्या

निर्मम वैध व्यवहारांवर हक्कदारी-दृष्टिकोनातून केले जाणारे विश्लेषण भर देते. सेन यांनी वेगवेगळ्या देशांतील चार दुष्काळांचे केलेले विवेचन आपल्यासमोर जे चित्र ठेवते ते कोणते? तर 'कायद्यांचे पालन माणसांनी नेहमीच करावे; ते सज्जन नागरिकाचे व्यवच्छेदक लक्षण होय' या उक्तीचे शब्दशः पालन, जखमेवर मीठ चोळावे या प्रकारे, भूकबळी घडून येण्याच्या परिणामात परिणत होते. म्हणजेच कायद्याचे पालन करण्याची शिकवण भूकबळींच्या रूपात प्रतिबिंबित झालेली आढळते, हे ते चित्र होय. ('Starvation deaths reflect legality with a vengeance.")



सर्व धर्म अध्ययन केंद्र

हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन

मे.पुं. रेगे

(पृष्ठे ११६; किंमत रु. २५.००)

भेदविलोपन : एक आकलन

डॉ. अशोक केळकर

('मिस्टिसिझम' आणि 'मिस्टिक अनुभव' यांची नवी, विचारप्रवर्तक मांडणी. पृष्ठे ३८; किंमत रु. २०.००)

बौद्ध धर्माचा अभ्युदय आणि प्रसार

प.ल. वैद्य

(या विषयावरील एका मौलिक परंतु दुर्मिळ ग्रंथाचे पुनर्मुद्रण. किंमत रु. ३०.००)

धर्मश्रद्धा : एक पुनर्विचार

दि.के. बेडेकर

(आवृत्ती दुसरी; पृष्ठे ६४ + ८; किंमत रु. २०.००)

संपर्कासाठी पत्ता : **सचिव, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)**

अनुक्रमणिका

अक्षरवेध

नायिका : रेखा देशपांडे, श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे; १९९७, रु. २००.००.

नायिका : सिने पत्रकारितेचा एक नमुना

नायिका हे श्रीमती रेखा देशपांडे यांचे पुस्तक एका वृत्तपत्रीय स्तंभाचे संकलन आहे. अनेकदा असे लेखन अल्पजीवी असते आणि त्याची तशी दखलही फारशी घेतली जात नाही. परंतु या पुस्तकाचे तसे झालेले नाही. पुस्तकरूपाने तर ते टिकले आहेच शिवाय त्याला राज्य पुरस्कारही मिळालेला आहे. त्यामुळे पुस्तकाची दखल घेताना, एक ठसलेले पुस्तक म्हणूनच ती घेणे आवश्यक आहे. त्यातील आशय वर्तमानपत्राच्या वाचकांसाठी मांडलेला असल्याने काही मर्यादा येत असल्या तरी काही मुद्दे आपले आपणच पुढे येतात. लेखिकेने म्हटले आहे, 'चित्रपटातली नायिका – विशेषतः आख्यायिका ठरलेली नायिका –, तिचं कथेतलं स्थान, त्यातून उलगडणारा, चित्रपटात प्रतिबिंबित होणारा समाज, याबरोबरच चित्रपटाच्या तांत्रिक अंगांनी एकूणच नायिकेच्या भूमिकेला दिलेला उठाव असं लेखाचं स्वरूप मनाशी ठरत गेलं.' या भूमिकेबरोबरच त्रुटींची जाणीव असल्याचा उल्लेखही प्रस्तावनेत आहे.

लेखिकेने मांडलेल्या या मुद्यांच्या अनुषंगाने तसेच एक वाचक म्हणून हाती पडणारे लेखन काय पदरात टाकते याबद्दल काही विचार सादर केले आहेत. रूढ अर्थाने परीक्षण म्हणावे असे लिहिण्याचा मानस नाही आणि जे मुद्दे उपस्थित करावेसे वाटतात त्यासाठी परीक्षणाचे अंगण कदाचित वाकडे ठरण्याचा संभव आहे.

हे पुस्तक लिहिताना चित्रपटमाध्यमाकडे अधिक गंभीरपणे बघण्याची गरज लक्षात घेतलेली आहे असे लेखिकेने म्हटले आहे. एकूण सामाजिक बदलाच्या संदर्भात चित्रपटातील स्त्री-भूमिकांकडे बघण्याचा दृष्टिकोन घेतल्यामुळे लेखिकेने स्वीकारलेले आव्हान, एक वृत्तपत्रीय सदर लिहीत असताना गांभीर्य आणि वाचनीयता राखण्याचे होते. वृत्तपत्रीय सदरातील तीस लेखांत एकूण चौतीस नायिकांचे विश्लेषण मांडले होते, त्याचे हे संकलन आहे.

या सर्व नायिकांची व्यक्तिरेखा कोणत्या कारणांनी लेखिकेला महत्वाची वाटते हे वेळोवेळी आलेले आहेच. परंतु सरसकट या नायिका म्हणजे 'नयति इति नायिका' या निकषानुसार निवडलेल्या आहेत. या नायिका **कथानकाला आपल्याबरोबर घेऊन जातात** हे त्यांच्या निवडीमागचे कारण आहे, थोडक्यात सांगायचे तर, हे नायिकाप्रधान चित्रपट आहेत. या प्राधान्याचा चित्रपटव्यवसायात अर्थ कोणता याची चर्चा मात्र केलेली नाही. कारण काही आवडलेल्या आणि यशस्वी ठरलेल्या चित्रपटनायिकांबद्दल पूर्ण भरावानिशी लिहिण्याचा मुख्य उद्देश जाणवतो. चित्रपटकथेतील तपशिलावर आणि वैयक्तिक प्रतिक्रियेवर सर्व लिखाणाची मदार आहे.

एक वृत्तपत्रीय सदर म्हणून वाचनीयतेचा निकष लावला तर हे लेखन त्या कसोटीला पूर्णपणे उतरते असे म्हणता येईल. चित्रपट बघितलेला नसला तरी, हा वाचनीयतेचा मुद्दा या पुस्तकाची जमेची बाजू ठरतो. अर्थात 'उपहार' सारखा चित्रपट निवडताना जास्त लोकांनी पाहिलेला म्हणून तर 'समाप्ति' फक्त तुलनेपुरता आणला आहे. वृत्तपत्रीय वाचक डोळ्यासमोर ठेवून विचार करता हा निर्णय अगदी स्वाभाविक वाटण्याजोगा आहे. पण तोच निकष अगदी प्रथम निवडलेल्या सत्यजित राय यांच्याच सर्वजयाच्या बाबतीत मात्र निभावलेला नाही. या संग्रहातील चित्रपटांची नावे पाहता या ना त्या कारणाने गाजलेले चित्रपट आहेत, तसेच सरळसरळ कला चित्रपट म्हणून ओळखले गेलेलेही आहेत. चित्रपटांच्या यशाबाबत गल्ला आणि समीक्षक पसंती असे दोन वेगळे निकष लावून विचार केला जात असतो. या संग्रहात दोन्ही प्रकारातील नायिका आहेत. एवढेच नव्हे तर

अनुक्रमणिका

त्या दोघी एकाच प्रकारच्या असल्याचा भासही निर्माण केलेला आहे. या चर्चेत कथानकाच्या गतीइतकेच आशयाच्या दृश्य आणि श्राव्य रूपाला महत्त्व येते. नायिका म्हटल्यावर तिचे दिसणे, पेहराव किंवा अन्य वस्तूंचा तपशील ज्या व्यापारी चक्राचा भाग म्हणून येतो त्याबाबत यात उल्लेख नाही.

चित्रपट माध्यम ज्या प्रतिमा उभ्या करते त्यात काही अनिवार्यता मान्य झालेल्या आहेत. या अनिवार्यता लक्षात घेता समाजाशी या माध्यमाचे नाते एका विशिष्ट आर्थिक चक्राचा भाग ठरते. चित्रपटांच्या सादरीकरणात या अनिवार्यता सतत जाणवत असतात. परंतु चित्रपट कलाकार आणि चित्रपटांमधून पैसा कमावण्याला प्राधान्य देणारे व्यापारी यांना एकाच मापात मोजून हे लेखन झाल्यासारखे वाटते.

चित्रपट हे ज्याप्रमाणे पॉप्युलर संस्कृतीचे माध्यम तशीच ही पत्रकारितादेखील जनप्रिय लेखनाची गरज पुरविते. चित्रपट ज्याप्रमाणे एखाद्या विषयाचे सांस्कृतिक गांभीर्य अतिसुलभ करून पुढे ठेवतात त्याचप्रमाणे हे लेखनही गोष्ट सांगून, भावुक वर्णने करून किंवा सर्वांनाच सारखे मानून झाले आहे. हिंदी चित्रपट एका मखलाशीवर उभे असतात. एका बोलण्याजोग्या विषयवस्तूच्या आवरणाखाली पुष्कळ न बोलण्याजोग्या, खरे तर अर्वाच्य (unspeakable) गोष्टी सादर करणे हे त्या युक्तीचे स्वरूप आहे. ही गोष्ट चित्रपटाकडे गंभीर अभ्यासाचा विषय म्हणून बघणाऱ्या सर्वांच्या लक्षात आलेली आहे. चित्रपट हा शेवटी धंदा आहे आणि लोकांना आकर्षित करून घेण्यासाठी काही गोष्टी धंदेवाले करतच असतात. त्याकडे दुर्लक्ष करून चित्रपट बघाना असे मानणारा वर्ग चित्रपटाकडे डोळे वटारून बघणाऱ्या पिढीला उत्तर देत असे. याच गटाने चित्रपटातील संवादाला किंवा कथेला म्हणजेच बोलण्याजोग्या गोष्टींना महत्त्व द्यायला सुरवात केली. यामुळे अर्वाच्य गोष्टी तशाच अबाधित ठेवून चित्रपटाच्या आशयाबद्दल कितीही बोलता येते. नायिकांच्या लोकप्रियतेमधे या मखलाशीच्या आहारी जाण्याचा भाग पुष्कळच आहे. एकतर या नायिका सर्वसामान्यपणे नेत्रसुखद आणि आकर्षक असाव्यात याची काळजी घेतलेली असतेच. शिवाय कथेमधील उदात्ततेच्या आधार असला की सोन्याहून पिवळे. पुष्कळशा कथांमध्ये या नायिका तात्त्विक पातळीवर उदात्ततेच्या एखाद्या मुद्याला धरून भूमिका वठवत असतात तर त्यांचे प्रत्यक्ष दर्शन आणि चित्रपटभाषेच्या करामतींनी घडवलेले त्यांचे व्यक्तिमत्त्व, बाकी कसेही असले तरी, मोहकतेचे काही मानदंड पाळणारे असतेच. त्या शोकाकुल असोत की मदनसंतप्त, त्या मोहक असतातच. अश्रूंसाठीचे कोणतेही समीपदृश्य याचे उदाहरण म्हणून घ्यायला हरकत नाही. वर्तमानपत्रातील सदरात या प्रकारच्या विचाराला चालना देणे लेखिकेने मनावर घेतलेले नाही. त्यामुळे एकीकडे नुसत्या बाहुल्या नसणारी नायिका विचारासाठी निवडताना; पुन्हा, चित्रपटभाषेऐवजी साहित्यिक प्रतिमेलाच आवाहन केले तरी पुरते. या सदरामधून त्या दृष्टीने काही महत्त्वाच्या गोष्टी पुढे आणल्या आहेत. नायिका या मानवी नात्यांच्या आविष्कारासाठी काय साध्य करताना दिसतात याचे विवेचन यामध्ये आहे. फक्त या नात्यांची कोणती समज; त्यामधील गांभीर्य टिकवून, पुढे जायला मदत करू शकेल याची जबाबदारी निभावताना चित्रपट काय पुढे ठेवतात याचे पुरेसे विवेचन झालेले नाही.

हिंदी चित्रपटांच्या परिघातील नायिकांचे रूप किती ठोस आणि किती नकली किंवा पोकळ हे दाखवण्याची या सदरामधून एक चांगली संधी घेता येणे हातात होते. परंतु सर्व लेखनाचा रोखच बराचसा रोमँटिक समीक्षेचा किंवा पूर्वापार चालत आलेल्या रसग्रहणाचा राहिला आहे. त्यात एका जाणकारीने चित्रपट बघणारी व्यक्ती कशा प्रतिक्रिया देते हे समजायला मदत झाली तरी तत्त्व म्हणून फार काही हाती लागले असे वाटत नाही. चित्रपटांची निवडही ज्याची त्याची वेगळी असू शकेल. एखाद्या नटीच्या गुणांचा आणि चित्रपटव्यवसायातील अपरिहार्यतांचा मागोवाही यात आढळत नाही. आता यावर कोणी म्हणेल की जे आहे त्याबद्दल न बोलता जे नाही त्याबद्दल बोलण्याने काय साध्य होणार? पण या लोकप्रिय लेखनाच्या निमित्ताने हा प्रश्न मला मांडावासा वाटतोच. सदर म्हणून कोणती संधी मिळते आणि कोणती घेतली जाते याचाही हा प्रश्न आहे. उदाहरणार्थ, कला चित्रपट म्हणून गणला गेलेला 'पाथेर पांचाली', समांतर चित्रपट म्हणून गणला गेलेला 'भूमिका' आणि सरळसरळ राजकपूरची नाममुद्रा असणारा 'संगम' यांच्यामधील फरक या जाणकार लिखाणातून पुढे येण्याची अपेक्षा अवाजवी ठरेल असे वाटत नाही. पण लेखिकेने त्या मुद्याला काहीशी बगल दिली आहे. चित्रपटांची अशी वर्गवारी मान्य नसलेल्यांनाही हे चित्रपट एका प्रकारचे नाहीत, त्यांचा प्रेक्षकवर्गही एक नाही, हे मान्य होईल. म्हणजे वर्तमानपत्राच्या वाचकांपैकी

कोणते वाचक कोणता चित्रपट बघत असतील याकडे लक्ष देतदेत थोडे माहितीपर, थोडे कथनपर आणि थोडे विश्लेषणपर असा हा चित्रपटाप्रमाणेच पत्रकारितेचा फॉर्म्युला झाला.

या प्रकारच्या निवडीमुळे कसा आशय येतो हे पाहू. "सन १९५५ मध्ये अमिया चक्रवर्तींचा 'सीमा' नंतर चार वर्षांनी बिमल राय यांचा 'सुजाता' आणि पुन्हा चार वर्षांनी बिमल राय यांचाच 'बंदिनी'. अभिनेत्री म्हणून नूतनचा म्हणून जो काळ त्यातले हे तिच्या करियरमध्ये मैलाचे दगड ठरावेत असे चित्रपट. नायिकेची व्यक्तिरेखा म्हणजे या प्रत्येक चित्रपटाचा कणाच. पुन्हा वेगवेगळ्या परिस्थितीतल्या असल्या तरी या तीनही नायिकांची स्वत्वाची जाण विलक्षण आहे आणि तिघींचीही स्वत्वाची ही जाण वेगवेगळी रूपे घेऊन आलेली आहे.". प्रत्यक्षात या तिघीही वेगळी जाण कशी आणि किती दाखवतात याचा तपशील गुंडाळल्यासारखा झाला आहे. एकतर हा मुद्दा 'सुजाता' किंवा 'सीमा' यांच्या-बद्दलच्या लिखाणात नाही. या नायिका रंगवताना नूतन ही नटी म्हणून वेगळे काय करते हा प्रश्न केवळ एखाद्या नटीच्या क्षमतेचा नसून चित्रपटभाषेच्या मूळ स्वरूपाचाही आहे. पण थोडासा इतिहास, थोडासा एकत्र विचार करण्याचा इरादा, एवढेच दाखवून सदर पुढे जाते. हाच प्रकार 'पाथेर पांचाली' मधील सर्वजया आणि "संत तुकाराम"मधील आवडी यांच्याबाबत झाला आहे. त्या दोघींबाबत विधान आहे, "पार्थिवाचे रंग जसे सत्यजित राय यांच्या सर्वजयामधे पहायला मिळतात तसेच ते प्रभातच्या 'संत तुकाराम' १९३६ ह्या संतपटाच्या नायिकेत आवडीमध्येही झळाळताना दिसतात." आता या ठिकाणी प्रभात का? दिग्दर्शक का नाही? हे विधान निभावण्यासाठी घ्यायचे म्हटले तर खूपच कष्ट आहेत. पण इथेही 'सदराचा वाचक नाहीतरी जाता जाता वाचत असतो, त्याला कुठे तपशिलात न्यायचं?' असा रोख दिसतो. कारण खरोखरी सत्यजित राय जसे पार्थिवाचेच काय पण अमूर्ताचेही रंग दाखवतात ते कसे हे विशद करावे लागेल. पुढे जाऊन तसेच ते 'संत तुकाराम'मध्ये दिसतात हेही दाखवून द्यावे लागेल. ते केलेले नाही. मग ही विधाने काय नुसता वचक बसवण्यासाठी आहेत का? कारण चित्रपटभाषेला पार्थिवतेचे मुळीच वावडे नाही. मग दोघींची पार्थिवता व्यक्त करण्यासाठी दिग्दर्शक वेगळी तंत्रे का वापरतात? नुसते प्रत्येक चित्रपटातील एकेकच दृश्य समोर आणून बघायचा प्रयत्न केला तरी छायाप्रकाश, कॅमेरा कोन, दृश्यरचना, त्या दोघींचा आंगिक अभिनय, त्यांचा वाचिक अभिनय या प्रत्येक गोष्टीत अंतरच दिसेल आणि ते अंतर केवळ व्यक्तिरेखांच्या जातिभेदाचे नसेल तर चित्रपट या माध्यमाकडे बघण्याच्या दोन दिग्दर्शकांच्या दृष्टीचेही असेल. आता सदर लिहिताना ही संधी घेऊन वाचकांची दृष्टी विकसित करण्याची बाब नजरेसमोर ठेवायची की त्यांना एका जरबेखाली ठेवून त्यांच्या कदाचित भाबड्या, कदाचित अडाणी, कदाचित शिकण्यासाठी अतुर उत्साहाला फक्त शाब्दिक संघात मिळवून द्यायचे? यापैकी लेखिकेने दुसरा पर्याय स्वीकारलेला दिसतो. 'उपहार' चित्रपटातील मृण्मयीबाबत लिहिताना... "तरीही हिंदी भाषेतील 'उपहार'मुळे टागोरांची मृण्मयी जशी जास्तीत जास्त प्रेक्षकांपर्यंत पोचू शकली तशी बंगालीतल्या 'समाप्ति'मुळे पोचू शकली नाही हेही खरेच." असा शेरा मारून लेखिका मोकळी होते. हे कदाचित वर्तमानपत्रीय लेखनाचे खास वैशिष्ट्य म्हणता येईल. या शेरेमारीमधला सर्वात महत्त्वाचा शब्द आहे 'जशी'. कशी मृण्मयी टागोरांनी रेखाटली? जया भादुडीने रंगवली तशी? लेखिकेचे मतही तसे दिसत नाही. मग हे प्रशस्तीपर विधान हिंदी चित्रपटाच्या पदरी कशासाठी? दुसरे असे की प्रेक्षकांपर्यंत जी पोचली ते टागोरांचा आविष्कार अधिक लोकांपर्यंत पोचण्याच्या दृष्टीने बरे झाले असे म्हणता येईल काय?

सिनेपत्रकारितेमधे पहिला क्रमांक आहे तो प्रसिद्धीसाठी केलेल्या लेखनाचा. दुसरा क्रमांक लागतो गावगप्पांचा. यानंतर अशी जरा मध्यमवर्गीय सदरे येतात. त्यात होणारी तडजोड या निमित्ताने पुढे आली आहे. सिनेपत्रकारितेमधील सोपा साचा मोडण्यासाठी, म्हणजेच चित्रपटाबद्दल गंभीरपणे लिखाण करण्यासाठी, त्यात विश्लेषक दृष्टी आणि अभिजातं प्रयत्नांची रसिक जाण आणण्यासाठी आणि चित्रपटातील दिसणारा समाज एका व्यापक संदर्भात लक्षात घेण्यासाठी या लेखनाचा प्रपंच आहे. हा उल्लेख प्रस्तावनेतच आहे. या विचारामधूनच सुरवातीला उल्लेख केलेली भूमिका तयार झाली आहे. पण हिंदी चित्रपट जी मखलाशी करतात तीच सिनेपत्रकारितेनेही केली तर हिंदी चित्रपट सांस्कृतिक क्षेत्रात जे करतात तेच याद्वारे चित्रपटविषयक विचारात होणार असे निदर्शनास येईल.

या कारणानेच चित्रपट रसग्रहण आणि चित्रपटसमीक्षा या क्षेत्रातील विचार काहीसा भोंगळ होत जातो. एकतर

'चित्रपट पहा आणि विसरा' अशा मनोभूमिकेने जात राहिल्यास जो त्रास वाटतो त्याचे परिमार्जन लेखिकेला करावेसे वाटते आहे. त्याकडे गंभीरपणे बघावेसेही वाटते आहे. जे आवडले त्याकडे पुनः एकवार पाहून त्याची काही व्यापक संगती लावावी असे वाटलेले आहे. पण चित्रपट जसा युक्तीने आकर्षक बनवला जातो तसेच हे लेखनही काही युक्त्यांच्या आंहारी गेले आहे. या लेखनाच्या गुणांचा अव्हेर न करताही त्याचा वाचकाकडे बघण्याचा दृष्टिकोन ज्या प्रकारे व्यक्त होतो त्याकडे लक्ष वेधावेसे वाटते.

यात निवडलेले चित्रपट चांगले गाजलेले आहेत. त्यातील सुखावणारी निर्मितीमूल्ये जाणकार धंदेवाल्यांनी तावून सुलाखून घेतलेली आहेत. याठिकाणी मी धंदा हा शब्द कोणतीही शंका न ठेवता वापरत आहे. ज्या चोखपणाने घातलेला पैसा परत मिळवण्याबाबत धंदेवाईक माणूस जागरूक असतो त्या व्यावहारिक दृष्टीचा महिमा मान्य करूनच मी हा उल्लेख करत आहे. दिलखेचक दृश्ये कशी बनवायची याचाही एक तयार साचा आहे. विशेषतः स्त्रियांच्या चित्रणामधे. या तंत्राचा वापर एकुणात स्त्रीविषयक दृष्टी आणि दृष्टीकोनही व्यक्त करत जातो. स्त्रीच्या व्यक्तित्त्वाचा जर या व्यक्तिरेखांमधे शोध घ्यायचा असेल तर 'मी दिसते कशी?' याचे उत्तर हे साचे ठरवत असतात याकडे डोळेझाक करता येणार नाही. एखादी नर्गिस किंवा एखादी हेमा मालिनी, समजा, एखाद्या सिनेमात शिक्षिका आहे. त्यांची वेषभूषा आठवून बघितली तर, किती पगारात या तथाकथित विचारेपण आलेल्या नायिका किती कपडे वापरू शकतात हा चित्रपटांच्या माध्यमात अपरिहार्य असणारा प्रश्न नयनसुखाचे साचे लक्षात आणून द्यायला उपयोगी पडतो. या दृष्टीच्या प्रश्नाबद्दल यामध्ये कुठेही चर्चा नाही. का?

चित्रपटातील स्त्रीचित्रण हा केवळ भावुक गुंतागुंत आणि उकल यापेक्षाही नजर घडवणारा एक प्रभावी घटक म्हणून महत्त्वाचा विषय आहे. बालगंधर्वांच्या काळात त्यांच्या दिसण्याचा आणि अभिनयाचा जसा प्रभाव त्या काळातील उच्चवर्णीय स्त्रियांवर दिसत होता त्याहीपेक्षा मोठा प्रभाव चित्रपट नायिकांचा असतो हे जागोजाग दिसते. या प्रभावाची व्याप्ती वर्गभेद ओलांडून गेलेली आहे. या नायिकांपैकी 'गुमराह'मधील माला सिन्हा आणि 'उमरावजान'मधील रेखा ही दोन चटकन लक्षात येणारी, अक्षरशः डोळ्यात भरणारी नावे. नववधूची वेषभूषा आजच्या लग्नसमारंभात जे महत्त्व मिळवून बसली आहे तेवढे एक उदाहरणही या मुद्यासाठी पुरेसे आहे. रंगभूषा शिकण्यासाठी येणारा विद्यार्थीवर्ग एवढी एकच गोष्ट शिकता आली तरी चालेल अशा कल्पनेने येतो असे त्या क्षेत्रातील शिक्षणाचे वर्ग चालवणारे लोक सांगतात. ज्या सामाजिक वास्तवाचा वेध गोष्टीमधील काही बाबतीत घेतला आहे, त्याबरोबरच हा विषयही पाठोपाठ येत असतो. अनेकवेळा फॅशन्स किंवा काही वस्तूही चित्रपटीय नावांनी बाजारात येत असतात. त्या वस्तूंचा अपेक्षित ग्राहक स्त्रियाच असतात. अशा एका वेगळ्या संदर्भात स्त्रीने स्वतःचे मोजमाप आणि प्रसाधन या खास बायकी प्रांतात काय मिळवले आणि काय गमावले हा विचार सर्व कौटुंबिक भूमिकांच्या दृष्टीने महत्त्वाचा आहे. तो केवळ कुठेतरी बी.आर. चोप्रांच्या पारंपारिक भूमिकेवर एक शेरा टाकून संपवता येत नाही.

या पुस्तकाच्या निमित्ताने या माध्यमाच्या आणि पत्रकारितेच्याही सामाजिक संबंधांची चर्चा झाली तर ती उपकारकच होईल.

श्यामला वनारसे



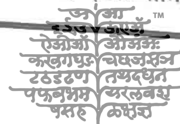




अनुक्रमणिका









अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

हे मासिक श्री.ग. दीक्षित यांनी मुद्रा, ३८३ नारायण पेठ, पुणे ४११ ०३० येथे छापून मे.पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.





अनुक्रमणिका